



KARL BARTH

Dogmatica Bisericii

EDITURA  HERALD

Isus Christos nu este doar o cheie, o cheie care doar conduce la o altă realitate, realitate ce are propria sa viață, propriul său adevăr, propria sa ființă... Când menționează în mod concret numele lui Isus Christos, mesajul creștin nu se referă la un principiu general prin intermediul unei forme particulare a acestui principiu, o formă care, în esența sa, nu este necesară și care ar putea fi substituită de o alta.

Nu este vorba despre „un fapt istoric contingent”, care reprezintă „vehiculul” unui „adevăr etern al rațiunii”. Împăcarea dintre Dumnezeu și om și mântuirea care ne este oferită nouă, oamenilor, nu reprezintă un principiu general, ci un anumit lucru particular, adică acea realitate concretă care este indicată prin numele „Isus Christos”, și nu alta. Cel care poartă acest nume este El Însuși atât pacea cât și mântuirea. Așadar, pacea și mântuirea pot fi cunoscute doar în El și pot fi proclamate doar în numele Lui.

Karl Barth

ISBN 978-973-111-084-4



5 948417 200116

Karl Barth (1886-1968), teolog reformat elvețian, este considerat de mulți drept cel mai important teolog al secolului XX. A pus bazele curentului „neo-ortodox” din teologia protestantă, curent care redescoperea și accentua câteva dintre temele tradiționale ale creștinismului: păcătoșenia umană, transcendența lui Dumnezeu, revelația particulară ca fundament al teologiei. Teologia sa reprezintă, în bună măsură, o reacție la teologia liberală, în spiritul căreia fusese educat în anii studenției sale. S-a remarcat și în plan social, fiind principalul autor al *Declarației de la Barmen*, prin care Biserica Germană respingea orice eventual mandat divin pretins de un guvern lumesc, inclusiv de cel nazist. Conform cu o exprimare consacrată, Barth este acela care l-a reșezat pe Dumnezeu în cer și care a redescoperit caracterul ceresc al Împărăției lui Dumnezeu. A fost mai întâi pastor într-un orașel din Elveția, iar mai apoi profesor de teologie la Göttingen, Münster, Bonn și Basel.

Principalele lucrări: *Dogmatica Bisericii* (neterminată, 14 vol.), *Epistola către Romani*; *Anselm: Fides Quaerens Intellectum: Dovezile lui Anselm în favoarea existenței lui Dumnezeu în contextul sistemului său teologic*; *O introducere în teologia evanghelică*; *Cunoașterea lui Dumnezeu și slujirea lui Dumnezeu*; *Cuvântul lui Dumnezeu și cuvântul omului*; *Chemarea la ucenicie*; *Teologia lui Jean Calvin*; *Teologia protestantă din secolul XIX: Contextul și istoria sa*; *Christos și Adam: Omul și umanitatea în Romani 5*.

Karl Barth

KIRCHLICHE DOGMATIK

Ausgewählt und Eingeleitet von Helmut Gollwitzer

© Theologischer Verlag Zürich,

1957 Zürich

KARL BARTH

Dogmatica Bisericii

Cuvânt înainte, selecție și prezentare:
HELMUT GOLLWITZER

Traducere și îngrijire ediție:
OVIDIU CRISTIAN NEDU

EDITURA  HERALD
București

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BARTH, KARL

DOGMATICA BISERICII / Karl Barth ;

trad.: Ovidiu Cristian Nedu ; ed.: Aurelian Scrima.

București : Herald, 2008

ISBN 978-973-111-084-4

I. Nedu, Ovidiu Cristian (trad.)

II. Scrima, Aurelian (ed.)

23:281.95

Referent de specialitate:

Walter Fotescu

Redactor:

Radu Duma

Realizare grafică:

Victor Zugrăvu

Lector:

Paul Acsinte

Tehnoredactare:

Alexandu Leicescu

© Toate drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparțin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

Introducere

I

„Teologia lui Karl Barth este plină de frumusețe. Nu doar în sensul că el scrie frumos. El scrie frumos deoarece îmbină două elemente și anume pasiunea și obiectivitatea. Pasiunea lui este o pasiune pentru obiectul teologiei, iar obiectivitatea sa este aceea care este îndreptățită să îi stârnească pasiune. Obiectivitatea lui reprezintă o cufundare în tema studiată. Iar tema pe care o studiază Barth este Dumnezeu, așa cum S-a revelat El pe Sine lumii, în Isus Christos, în conformitate cu mărturia Scripturii. Motivul pentru care Barth scrie frumos. . . este acela că el își întoarce privirea de la starea de credință și și-o îndreaptă în totalitate către obiectul credinței. Nu trebuie să ne temem că el va face apel la consiliere pastorală; subiectul discutat este acela pe baza căruia se construiește totul. Însă aceasta se realizează într-un mod atât de captivant și de provocator încât obiectivitatea dobândește totodată o intensitate pătrunzătoare, o intensitate care depășește aparențele. Această uniune dintre pasiune și obiectivitate dă seamă de frumusețea teologiei lui Barth. Ce alt teolog din ultimele decade ar putea fi comparat cu el în ceea ce privește explicarea Scripturilor, nu atât din punct de vedere exegetic, nici într-un sens biblicist, nici într-un mod tendențios, nici cu retorică pastorală, ci cu o asemenea insistență asupra Cuvântului încât doar acesta ajunge să iasă în evidență, în deplinătatea sa, în strălucirea sa? Și ce alt teolog a mai avut atâta stăruință, perseverență și viziune ca Barth, care le-a dobândit pe toate acestea deoarece însuși obiectul studiului său se arăta, în toată măreția sa, înaintea lui? Trebuie să ne întoarcem la Toma pentru a mai putea găsi o asemenea stare de eliberare de sub orice tensiune și îngustime, o atât de bună capacitate de a înțelege, o atât de multă bună dispoziție care, la Barth,

ia uneori forma umorului sau, mai adesea, pe cea a unei preferințe accentuate pentru *tempo giusto*, pentru un ritm alert. Barth este cât se poate de convingător în a arăta că pentru el creștinismul înseamnă în primul rând o victorie absolută. El nu scrie în acest fel deoarece are acest dar sau fiindcă acesta este stilul lui, ci deoarece el depune mărturie, o mărturie cu totul obiectivă, în legătură cu ceva ce ține de Dumnezeu și care astfel impune acel stil frumos de a scrie. Pentru Kierkegaard creștinismul ține de transcendență, este ascetic și polemic. Pentru Barth creștinismul este revelația lui Dumnezeu, care inspiră uimire, este revelarea luminii eterne care strălucește asupra întregii lumi și care își îndeplinește toate promisiunile pe care le-a făcut, „Da și Amin”-ul etern pe care Dumnezeu îl rostește către Sine Însuși și către creația Sa”¹.

Aceste cuvinte reprezintă nu doar o laudă la adresa celui care este elogiat prin ele, ci și la adresa unui autor care nu a permis barierelor confesionale să îi pună vreo piedică în calea unei astfel de atitudini pline de recunoștință. Ele se aplică unei lucrări teologice de mare forță, care, pe parcursul ultimilor 30 de ani, a influențat profund evoluția internă a bisericilor evanghelice din lumea de limbă germană, față de care s-a arătat un nespus interes prin numeroasele sale traduceri și prin reacțiile pe care le-a stârnit și care a cunoscut atât aprobare cât și dezaprobare din partea bisericilor creștine din alte zone.

De la Reformă încoace niciun alt teolog evanghelic nu a fost atât de băgat în seamă de către Biserica Romano-catolică cum a fost Barth; lucrarea lui a dat naștere unei noi situații în cadrul dezbaterei dintre Biserica Evanghelică și cea Romano-catolică. Fără aportul lui Barth, actualele dezvoltări din Mișcarea Ecumenică ar fi fost de neimaginat și tot astfel ar fi fost și rezistența creștină în fața naționalism-socialismului german și diversele forme ale luptei

¹ Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Verlag J. Hegner, Köln, 1951, pag. 35 f.

dintre bisericile creștine și comunism în statele din Europa de Est. Efectele teologiei lui Barth se fac simțite și în deciziile pe care proaspăt înființatele biserici misionare din Asia și din Africa le-au luat în fața mișcărilor cu tentă naționalistă sau sincretistă și, nu în mai mică măsură, în puzderia de mesaje duminicale în cazul cărora atât predicatorii cât și cei ce ascultă abia dacă sunt conștienți de cât de diferită ar fi fost astăzi predicarea creștină dacă nu ar fi avut în spatele ei această lucrare dogmatică. Deși atât din punct de vedere literal cât și din punct de vedere științific, lucrarea este una de rang academic, totuși influența sa nu a fost restrânsă la cercurile academice, ci a exercitat nespusă influență asupra vieții bisericilor creștine din secolul XX și asupra vieții a nenumărați creștini. Deși nu a fost însoțită de reacții emoționale la fel de puternice ca așa-numitele „treziri spirituale” din secolele XVIII și XIX, totuși influența sa asupra lumii creștine este poate la fel de puternică ca și în cazul mișcărilor din secolele XVIII și XIX.

Care sunt, în ziua de azi, perspectivele creștinismului? Ce mai are astăzi de spus creștinismul și ce va avea mâine de spus, în mijlocul transformărilor cataclismice în care este prinsă omenirea? Cum va mai putea avea loc o reînnoire spirituală în instituțiile bisericești atât de împietrite sau aflate pe calea către o astfel de împietrire? Cum mai poate creștinismul să țină pasul în competiția sa cu nou apărutele religii cu tentă politică și vechile religii care sunt pe cale să reînvie și a căror ofensivă este puternic simțită? Cum poate să își mai împlinească creștinismul misiunea sa în lumea tehnică a viitorului? Și care este această misiune a sa? Ce este creștinismul, ce este Evanghelia, ce este credința creștină? Nu putem găsi în scrierile lui Barth nicio indicație practică despre cum am putea răspunde în mod definitiv la aceste întrebări. În niciun caz Barth nu este singurul care să se confrunte cu ele și care să aibă de spus lucruri importante cu privire la ele. Însă aceia care au tangență cu aceste întrebări – și care dintre contemporanii noștri, creștini sau non-creștini, nu au de-a face cu ele – sunt ferm încurajați să

nu ignore contribuția lui Barth. De aceea, nu trebuie să ne surprindă faptul că, de la bun început, lucrarea sa a atras atenția nu doar teologilor, ci și unora care nu sunt teologi și nici chiar creștini. Mulți dintre cei din mediile academice au înțeles rapid uriașa semnificație pe care această lucrare o are pentru un doctor aflat la căpătâiul unui bolnav, pentru un om de afaceri, pentru un judecător sau pentru un politician. Caracterul specific al mesajului creștin, revendicările și promisiunile sale, diferența dintre acesta și tot ceea ce omul, în cadrul demersurilor sale filosofice sau religioase, poate spune, folosindu-se de propriile sale capacități, cu privire la viață și la moarte, la lumea aceasta și la lumea de apoi, au fost rareori exprimate cu atâta hotărâre, cu atât de multă forță și perseverență, cu atâta încredere în ceea ce constituie esența mesajului.

Teologia reprezintă expunerea, prezentarea mesajului creștin. Acest statut al său are mai multe implicații. Barth nu pare să obosească vreodată încercând să elucideze aceste implicații atât pentru sine însuși cât și pentru ceilalți. Prima implicație este susținerea unui anumit caracter smerit al teologiei. Teologia nici nu creează și nici nu își modelează subiectul. Subiectul său îi este pur și simplu oferit teologiei. Stă în fața ei, ca ceva distinct de ea. Teologia trebuie să îl accepte așa cum este, așa cum se oferă el pe sine. Teologia trebuie să se plieze pe acest subiect, să urmărească acțiunile sale, întrucât ea are de-a face cu un subiect care este viu și nu cu un obiect lipsit de viață. Tot ce poate face teologia este să se adapteze, în ascultare, caracteristicilor acestui subiect, să se opună într-un mod ferm încercărilor de a subsuma acest subiect categoriilor, formelor gândirii, conceptelor și nevoilor gândirii umane. Acest subiect unic, cu totul special, este cel care trebuie să conducă demersurile teologiei, demersuri care trebuie să se mulțumească cu acest statut subordonat. Pe baza acestui statut al teologiei, Barth întreprende un demers care, la prima vedere, pare a fi provocator de radical și care constă în respingerea așa-numitei „teologii naturale”. Aceasta nu reprezintă al-

ceva decât aplicarea unei scheme generale a gândirii analizei revelației creștine. Această schemă a gândirii este derivată în general pe baza conceptelor unei anumite științe, ale unui sistem de antropologie, ale unui sistem filosofic acceptat drept teorie de fond sau ale oricărui alt sistem de cunoștințe referitoare la Dumnezeu, realitate și om. Teologia naturală încearcă să încadreze conținutul revelației creștine în această schemă a gândirii. Prin acest demers de respingere a teologiei naturale, de la sfârșitul anilor 20, când Barth a înfruntat aproape de unul singur o tradiție veche de aproape 2.000 de ani din teologia creștină, s-a pus la adăpost credința creștină de pericolul adaptării ei la standardele unei presupuse conștiințe rasiale a poporului german (conform expunerii așa-numitei *Declarații de la Barmen*. Revelația nu este doar o specie a unui gen mai larg. Reprezintă ceva cât se poate de concret, ceva care nu poate fi subsumat niciunei alte categorii și care trebuie să reprezinte fundamentul întregii gândiri teologice. Suntem pe cale să îl înțelegem pe Barth atunci când, laolaltă cu el, învățăm să întoarcem cursul obișnuit al gândirii, de la general către particular, și să adoptăm un nou curs, de la un anumit particular către general.

Tot de statutul umil al teologiei ține și faptul că ea nu își controlează niciodată subiectul. Pentru Barth, subiectul teologiei nu este, în mod simplu, Dumnezeu, ci Dumnezeu considerat prin revelația Sa, iar această revelație a Sa poate fi găsită doar în mesajul pe care Biserica îl poartă cu ea. Acest mesaj viu este tema de bază a teologiei, care dă seama de existența teologiei și la care teologia reflectă. Teologia nu reușește niciodată să realizeze acest lucru pe deplin. Ea nu obține niciodată mai mult decât niște rezultate provizorii. Niciodată ea nu dă naștere unui sistem de doctrină pură, în care natura creștinismului să fie fixată într-un mod definitiv. Teologia este o știință istorică. Alături de mesajul însuși, care întotdeauna se reînnoiește în funcție de noii oameni și de noile epoci, teologia este în permanență în mișcare, este în permanență pe cale (*theologia viatorum*), este

o teologie aflată în pelerinaj. În gândirea lui Barth, aceasta se arată prin faptul că el este întotdeauna gata să pornească la un nou drum, chiar și atunci când este pe punctul de a găsi o anumită stabilitate. Începând cu prima ediție din *Epistola către Romani*, din 1917 și până la cel din urmă volum din *Dogmatica Bisericii*, el a fost angajat într-un proces continuu de revizuire a propriei gândiri, care a scos întotdeauna la iveală surprize, atât pentru el cât și pentru contemporanii săi. Și, întrucât Barth este încă în putere la vârsta sa de acum, când are 70 de ani, am putea spune că încă nu am văzut-o pe ultima dintre surprizele sale. Gândirea sa este caracterizată de o mare forță sistematică cât și de forța unei gândiri foarte concentrate. Mai ales doctrina sa cu privire la ispășire reprezintă o minune a frumuseții arhitectonice. Totuși, el nu este creatorul unui sistem dedus pe baza unui singur principiu și care, prin aceasta, ar cuprinde totul în sine încă de la început. Deoarece gândirea sa nu este altceva decât un demers smerit de a urmări ceva situat dincolo de ea, teologia lui Barth este vie, plină de vitalitate.

Dacă teologia reprezintă explicitare, aceasta înseamnă că ea este legată de un anumit text, de acel text pe care Biserica l-a recunoscut și l-a acceptat drept Canon, adică l-a acceptat ca fiind standardul, norma, fundamentul și formularea exemplară a mesajului transmis de ea. Altfel spus, teologia este strâns legată de Biblie. Cu excepția lui Augustin, Luther și Calvin, cu greu am mai putea găsi un alt mare gânditor creștin care să fi scos în evidență cu mai multă claritate caracterul exegetic al întregii teologii sau care să fi elaborat o prezentare dogmatică a credinței creștine elaborată atât de clar în termenii unei exegeze a întregului conținut al Bibliei. Pasajele exegetice editate cu caractere mici în *Dogmatica Bisericii* au fost pregătite de Barth în general înainte ca el să compună propriile sale expuneri tematice, deși ele sunt plasate după aceste expuneri în text. Din aceasta putem deduce faptul că, dacă anterioritatea temporală a exegezei scoate în evidență caracterul dependent, eteronom, al gândirii teologice, anterioritatea spațială pe care o

10

are în versiunea tipărită scoate în evidență autonomia gândirii sale teologice, libertatea și responsabilitatea individuală, expunerea acestei gândiri nu ca simplă reproducere a ceva, ci ca expunere liberă realizată în urma unei ascultări smerite a mesajului, modul în care Barth înțelege „libertatea celor care sunt legați”. „Libertatea celor care sunt legați” este tocmai titlul incisiv pe care prietenii săi l-au ales pentru volumul pregătit în 1936 în onoarea lui Barth, la aniversarea vârstei de 50 de ani, volum care însă a fost interzis de cenzura germană¹.

Deoarece teologia nu poate fi cu totul eliberată de speculația individuală, ea reprezentând un sistem de gândire caracteristic unui loc anume și condus de o anumită autoritate, cititorul acestei selecții trebuie să aibă în vedere că mai degrabă tema sub care fragmentele au fost grupate decât autorul poartă, de cele mai multe ori, responsabilitatea pentru ordinea ideilor și înșiruirea lor. Barth nu este preocupat de teologia sa ca și cum aceasta ar reprezenta o manieră subiectivă de a considera lucrurile sau ca și cum ar reprezenta programul unei școli teologice aflate în competiție cu alte școli. Interesul lui Barth este întotdeauna unul legat de conținutul mesajului creștin. Pentru Barth, fiecare propoziție reprezintă o propunere de a înțelege acest mesaj într-un anumit fel și ea este întotdeauna însoțită de întrebarea dacă nu cumva mesajul creștin nu contrazice acest mod de interpretare. Așadar, chiar și atunci când dăm peste moduri de a gândi cât se poate de bizare, nu trebuie să le respingem imediat, ci trebuie mai întâi să ne întrebăm dacă ele ar putea fi în vreun fel fundamentate în mesajul însuși.

Barth nu încearcă niciodată să fie original de dragul originalității. Prin multe din tezele sale el a contrazis unele dintre vechile tradiții ale creștinismului, însă nu a făcut niciodată lucrul acesta cu lejeritate, nici cu o atitudine mândră și nici printr-o opoziție arbitrară față de părinții

¹ Theologische Aufsätze, Karl Barth zum 50. Geburtstag, München, 1936.

credinței. În niciuna din lucrările dogmatice ale creștinismului evanghelic de după marile texte ale vechii ortodoxii protestante nu mai putem găsi o asemenea cantitate de material istorico-teologic, iar aceasta nu doar în forma expunerii, ci, de asemenea, în cea a discuției. În niciuna din ele nu putem găsi o confruntare atât de intensă nu doar cu teologia Reformei, ci și cu cea a părinților creștini și cu cea a gânditorilor scolastici din Evul Mediu. Pentru toți acești teologi, a acorda atenție Bibliei presupunea totodată și a acorda atenție celorlalți interpreți ai Bibliei. Chiar și la marele său oponent, Schleiermacher, găsim un interes permanent către a ști ce anume ar putea ceilalți să ne învețe pe noi. Simțul polemic ascuțit al lui Barth nu reprezintă însă decât un instrument uman și, din acest motiv, Barth preferă să îi lase ultimul cuvânt Aceluia care doar El singur este adevăratul Judecător. După cum afirmă Barth însuși (IV,2, pag. 570), cuvintele „conflict” și „compromitere” „trebuie să fie folosite cu foarte multă prudență și doar în anumite situații în teologie. Nu putem niciodată să ne dispensăm de Dumnezeu, de Isus Christos sau de Duhul Sfânt considerându-i „compromiși”. Tot ce putem face este să ne mulțumim cu faptul că Dumnezeu este de partea noastră, să fim recunoscători pentru acest lucru. De asemenea, nu ar trebui să încercăm să ne dispensăm de Sfânta Scriptură sau de Biserică, în calitatea ei de comuniune a sfinților, considerându-le a fi compromise. De asemenea, nu trebuie să ne dispensăm de nevoia de a menține o anumită relație cu aproapele nostru. Avem însă toate motivele. . . pentru a ne dispensa de noi înșine”. Barth aplică această metodă chiar și în analiza perioadei căreia el i s-a opus cu atât de multă vehemență și anume teologiei secolului XIX, căreia el i-a dedicat una dintre cele mai reușite cărți ale sale¹. Pentru Barth, tradiția nu reprezintă nici un jug împovărător, dar nici ceva ce ar avea forța de a emite dictate ale divinității.

¹ *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, 1947; cf. articolului său *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, 1957.

Reprezintă vocea părinților, a fraților din vechime, care trebuie ascultată atât cu un sentiment de recunoștință cât și cu o anumită libertate. Nimic nu îl împiedică pe Barth să se aventureze în domeniul noului, al necunoscutului. Totuși, el a găsit mulțumirea deplină doar atunci când a putut să spună că „în ciuda libertății critice de care a trebuit să mă folosesc. . . totuși, până la urmă am căzut de acord cu marile direcții ale tradiției creștine” (IV,2, pag. xi).

Această reconciliere cu tradiția, atât de deosebită de spiritul revoluționar, reprezintă elementul catolic din *Dogmatica Bisericii*, la fel cum exercitarea libertății critice reprezintă elementul protestant. Deschiderea ecumenică este una dintre principalele caracteristici ale acestei lucrări. În pasajele în care, implicit sau explicit, sunt preluate și discutate elemente din teologia romano-catolică, din ortodoxie și din teologia pietistă, specialistul este pus în fața întrebării dacă nu cumva ele nu sunt mai bine discutate aici decât la autorii lor originali, dacă nu cumva nu sunt ele aici mai bine fundamentate pe temeiuri biblice. Nu încapе îndoială cu privire la faptul că teologia lui Barth își are originile în Reformă. Barth nu își ascunde niciodată recunoștință sa față de teologia deseori greșit înțeleasă, deseori calomniată, a lui Calvin. Însă ar fi o adevărată nebulie ca din acest motiv să îl considerăm drept un teolog reformat sau drept unul calvinist, într-un sens restrâns. Apartenența lui la o confesiune nu a implicat constrângeri confesionale. Împărțirea Bisericii în confesiuni este ferm condamnată de Barth ca fiind scandaloasă și lipsită de justificare (IV, I, pag. 675). Teologia, în calitatea sa de știință serioasă, trebuie mereu să fie gata să afirme, fără compromisuri și fără ezitări, fie „Da” fie „Nu”. Trebuie să fie mereu gata să își asume poziția sa specifică în cadrul conflictului confesional. Însă totodată ea trebuie să accepte și faptul că tradițiile confesionale „au menirea ca noi să le parcurgem, nu doar o dată, ci în continuu, însă aceasta nu pentru a ne întoarce vreodată către ele în vederea acceptării definitive a vreuneia” (III,4, Prefață).

Astfel că Barth, în calitatea sa de moștenitor al Reformei, a contribuit în mod esențial la redescoperirea teologiei lui Luther și Calvin, atât de reprezentativă pentru teologia protestantă din epoca modernă. Totuși, Barth, deși deseori muștrat pentru ortodoxia sa, s-a opus cu înverșunare oricărei încercări de a reînvia ortodoxia. Astfel că nu este cu nimic surprinzător faptul că în cadrul dezbaterii cu teologia romano-catolică, teologia sa este considerată de cei aparținând laturii protestante drept cea mai completă realizare a intențiilor Reformei (E. Przywara), de cei aparținând laturii catolice drept inauguratoare a „unei noi oportunități pentru o discuție interconfesională plină de succes” (R. Grosche) sau, uneori, ca reprezentând ambele laturi, drept „cea mai elaborată dezvoltare a Protestantismului și totodată cea mai avansată apropiere de Catholicism” (H.U. von Balthasar, J. Küng). Și totuși, este vorba, fără niciun fel de dubii, despre o teologie protestantă, prin aceea că accentuează responsabilitatea individului, individ pe care nicio tradiție și niciun forum ecleziastic nu îl poate scuti de datoria de a spune întregii lumi ce anume a auzit el și ce transformări a experimentat și care, după cum se arată într-o exprimare fățișă din Prefața la primul volum, trebuie „să se aventureze, cu o atitudine smerită, să fie el însuși Biserica, în situația sa concretă și cu întregul capacităților sale”.

Teologia este imposibilă fără o atitudine smerită deoarece adevărul pe care îl are ea în vedere este o persoană care afirmă „Eu sunt Adevărul” (Ioan 14:6). Nu stă în puterile noastre să deținem posesia asupra unei persoane, mai ales asupra acestei persoane. Deoarece El este Cel ce Se dă pe Sine, El nu se poate da pe Sine la o parte din cadrul demersului nostru. Deoarece subiectul teologiei este în afara controlului nostru, teologia reprezintă un demers de al cărui succes nu putem fi siguri. Tocmai de aceea putem găsi multe pasaje în *Dogmatica Bisericii* în care autorul își reamintește atât sieși cât și cititorilor săi de rezerva cu care trebuie să fie considerată gândirea sa. Teologia nu își are

rostul în lipsa rugăciunii pentru împlinirea promisiunii care stă la originea ei, împlinire în legătură cu care teologia nu se poate aștepta să o producă prin ea însăși, ci pentru care ea trebuie doar să se roage, astfel încât să o poată primi ca pe un har nemeritat. Dacă teologia este altceva decât vorbărie goală, dacă este „diferită de învățătura rabinilor și de filosofia grecilor. . . Ea este astfel, în tot ceea ce o privește, doar datorită faptului că este rod al unei anumite alegeri făcute de Dumnezeu, și nu altfel” (I,2, pag.349; cf.II,1, pag.70ff.).

Dacă teologia se dorește a fi un demers plin de semnificație, ea trebuie să facă apel la nimeni altul decât la Acela care reprezintă autoritatea supremă, trebuie să își pună încrederea în Acela în care pot fi găsite ajutorul și sprijinul suprem. Tocmai aceasta a fost și semnificația mai vechii denumiri de „teologie dialectică”, prin care, după Primul Război Mondial, era desemnată teologia lui Barth și a apropiaților săi. Mai târziu însă, dintr-o dată, Barth a susținut că această denumire le-a fost atribuită lor de către public și că el însuși a ajuns să fie din ce în ce mai rezervat în privința folosirii unui termen atât de ambiguu ca cel de „dialectică”. În mod cert, Barth utilizase acest termen cu foarte multă libertate în perioada anterioară. Însă el nu a avut niciodată în vedere o dialectică de tip hegelian, adică un procedeu al gândirii prin care, într-un mod încununat de succes, diferitele părți ale realității sunt considerate laolaltă, ca un întreg, și care astfel reprezintă un triumf al gândirii asupra contradicțiilor realității. Ceea ce avea Barth în vedere era mai degrabă să mărturisească falimentul gândirii noastre, căreia îi sunt oferite doar niște părți lipsite de coerență și care nu poate spera să reușească sinteza altfel decât cu sprijinul lui Dumnezeu. În cadrul evoluției gândirii sale, reflecția cu privire la falimentul gândirii aparține perioadei timpurii, pe când perioada de mai târziu este caracterizată de un accent sporit pus pe promisiunea ce i se oferă gândirii umane că ea s-ar putea pune pe sine în slujba

mesajului. Aceasta a însemnat exercitarea unei influențe venite dinspre abordarea paradoxală a încercării de a înțelege unitatea acțiunilor divinității în contextul incomprehensibilității deciziilor divine, a lui Kierkegaard.

În deplină smerenie, teologia trebuie să încerce să înțeleagă. Din moment ce ia forma unei expuneri, înseamnă că ea are un subiect. Astfel că nici nu poate fi vorba despre „un imbold lipsit de imagine, lipsit de formă, nearticulat și irațional” căruia, de partea noastră, i-ar corespunde doar „un sentiment lipsit de imagine, lipsit de formă sau chiar o stare de stingere”. Mai degrabă, revelația reprezintă un eveniment prin care omul devine „acela care vede, înțelege și cunoaște”, acela care poate avea „o reacție rațională la o atitudine rațională a lui Dumnezeu” (IV, 2, pag. 313).

Credința creștină este, în egală măsură, diferită atât de misticismul irațional cât și de un raționalism care instituie axiomele rațiunii umane ca standarde după care se judecă ce este posibil și ce este actual cu privire la Dumnezeu. În mod esențial, credința creștină este o credință care caută să înțeleagă (*fides quaerens intellectum*)¹. Revelația nu adoarme înțelegerea, nu caută să o elimine pe aceasta. Mai degrabă, ea o mobilizează atât prin faptul că o smerește cât și prin faptul că totodată o încurajează. În special în volumele în care discută despre doctrina reconcilierii Barth se folosește de toată forța gândirii sale pentru a îndepărta tot ceea ce înseamnă capriciu, subiectivitate, din demersul de înțelegere a grației divine. Respingând iraționalismul modern, împotriva efectelor căruia suntem avertizați prin efectele înspăimântătoare ale celui de-al Treilea Reich, Barth îi conferă omului onoarea de ființă rațională (III, 2, pag. 419ff.) și, mai ales, scoate în evidență valoarea revelației, considerată a fi ceva ce nu este nicidecum lipsit de logică, ci ceva având o raționalitate autentică. În Dumnezeu nu există niciun conflict între mister și raționalitate. Din această cauză teo-

¹ Titlul cărții sale despre Anselm: „*Fides quaerens intellectum*”, Anselms Beweis der Existenz Gottes, München, 1931.

logia nu încearcă să dizolve misterul lui Dumnezeu, ci, din contră, recunoaște acest mister prin încercările sale de a descoperi înțelepciunea lui Dumnezeu în lucrările Sale.

Barth a scris cândva, în 1922, că a reușit să depășească sentimentul copilăresc al rușinii de teologie¹, iar în Prefața sa la cea de-a doua ediție a *Epistolei către Romani* el observă că ceea ce publicul dorește este o teologie plină de viață. „Dacă, în ciuda avertismentului meu, cei care nu sunt teologi vor citi cartea, și îi știu pe unii care o vor înțelege mai bine decât mulți dintre teologi, eu aș fi foarte mulțumit. Aceasta deoarece cred cu tărie că subiectul ei îi privește pe toți, întrucât întrebarea ei este întrebarea pe care o pun toți. Totuși, chiar și având în vedere o astfel de audiență, nu am putut să o fac cu nimic mai ușoară. Dacă nu mă înșel. . . noi, teologii, servim cel mai bine intereselor laicilor dacă nu ne adresăm lor în calitate de teologi care le vorbesc laicilor, ci doar ascultăm de chemarea noastră de către Dumnezeu, ca orice alt lucrător cinstit”. Scopul lui Barth nu este acela să fie un profet, un novator, un reformator sau un revoluționar, ci să fie, în modul cel mai simplu cu putință, un lucrător cinstit care a fost însărcinat de Biserică să expună mesajul creștin doar de dragul slujirii acestui mesaj și având în vedere doar să îl transmită pe acesta cât mai bine cu putință.

Convins de importanța de neegalat a acestui mesaj pentru fiecare om și fiecare epocă și, nu în ultimul rând, pentru epoca în care trăim și problemele ei, Barth are siguranța că nicio viață nu poate fi considerată pierdută dacă întreaga sa durată și energie sunt puse în slujba teologiei și dacă această slujire nu este doar ceva accidental. Slujirea teologiei nu trebuie realizată într-un mod diletant, retoric sau sentimental, ci trebuie întreprinsă ca o lucrare serioasă, cu un simț autocritic necruțător, în deplin acord cu rigurozitatea domeniului, fără teama de a fi învinuit de intelectualism, cu cea mai înaltă elocvență intelectuală și cu deplină

¹ În eseu "Not und Verheissung der christlichen Verkündigung" (1922) în *Das Wort Gottes und die Theologie*, München, 1924, pag. 99.

dedicare față de obiectul de studiu. „Politica este cea mai bărbătească ocupație, după teologie” – a scris odată Barth, cu ocazia discutării unor memorii politice, arătând prin aceasta cât de mult își aprecia el propria sa menire.

Lucrările teologice ale lui Barth sunt destinate unui creștinism amenințat în primul rând de arbitrarie și de prezența unor elemente străine (*allogena*); ele reprezintă, fără niciun fel de îndoială, o invitație de a ne reîntoarce către adevărata temă și adevăratul scop al creștinismului. Chiar și cititorul care nu este teolog și mai ales acela care nu este sau nu se consideră pe sine ca fiind creștin vor descoperi că sunt invitați să ia parte la raționamentele pline de obiectivitate ale lui Barth, deși ei se vor simți totodată nevoiți să accepte faptul că Barth nu le va face niciun fel de compromisuri. Dacă citește cu imparțialitate și cu suficientă seriozitate, el va avea șansa să observe cât de des vorbește Barth despre propriile sale întrebări. Însă ele sunt discutate fără a se face vreo referință explicită la cititorul contemporan și fără să existe vreo preocupare febrilă pentru a exprima totul fie într-un limbaj original fie într-unul modern. Barth nu a arătat niciodată un interes prea mare față de acea solicitare făcută în mod frecvent Bisericii, ca ea să se exprime în cât mai mare măsură cu putință în limba epocii și nici față de problema referitoare la modul în care ar trebui predicată Evanghelia omului modern, problemă adesea discutată în cercurile bisericești. Barth a considerat întotdeauna că problema conținutului mesajului trebuie să fie prioritară față de problema referitoare la maniera cea mai potrivită în care ar trebui să fie transmis acest mesaj, că înțelegerea adecvată a mesajului pe care trebuie să îl comunice Biserica va duce la descoperirea celei mai bune metode de a comunica acest mesaj, că, dacă subiectul mesajului va fi perceput în mod corespunzător, acesta va vorbi prin sine și va da naștere în mod spontan unui limbaj adecvat pentru exprimarea sa.

Faptul că Barth respinge încercările de a elabora o „teologie naturală” îl scapă pe el de grija că vreodată ar putea exista o epocă în care teologia ar proclama, cu un sentiment

18

de triumf sau cu părere de rău, că Dumnezeu este mort; într-o astfel de epocă s-ar abandona întreaga tradiție religioasă din trecut și astfel nu ar mai exista o atitudine deschisă față de primirea Evangheliei. Așteptându-se ca atitudinea deschisă față de Evanghelie să se realizeze doar prin forța miraculoasă a Sfântului Duh, Barth are încredere în această forță miraculoasă și astfel el nu gândește în termeni de epoci care sunt mai religioase sau epoci care sunt mai profane, de epoci care sunt mai apropiate de Dumnezeu sau mai îndepărtate de El. Cel care nu este creștin nu poate pune nicio întrebare care să nu fie, în egală măsură, și problema dogmaticianului creștin. La fel ca și ne-creștinul, dogmaticianul creștin nu are niciun fel de cunoaștere a-priorică cu privire la Dumnezeu. El trebuie să pornească la drum fără a pretinde că are vreo cunoaștere naturală cu privire la Dumnezeu. El trebuie să învețe să înțeleagă mesajul care îi este oferit atât lui cât și oricărui alt om. Trebuie să se dedice înțelegerii conținutului mesajului, contextului în care acesta este transmis și consecințelor acestuia. Faptul că ascultarea mesajului este singura cale către credință îl aduce pe creștin și pe non-creștin în aceeași situație inițială. Așa că nu avem niciun motiv să fim întâi de toate preocupați de credința noastră sau de lipsa noastră de credință, ci trebuie să fim în primul rând preocupați de acest mesaj care își face loc în viețile noastre doar în măsura în care ne este transmis. Toate cărțile sunt puse pe masă. Nimic mai mult decât în alte ramuri ale vieții intelectuale nu se cere de la vreunul dintre noi; ni se solicită doar seriozitate, gândire obiectivă și un interes viu față de tema dezbătută. Restul nu mai stă în puterea oamenilor, fie că sunt predicatori sau ascultători, și astfel nu poate fi realizat prin vreo anumită metodă sau mod de a expune.

Dacă lucrarea sa, *Epistola către Romani*, s-a distins între toate celelalte tipuri de comentarii biblice prin maniera sa vie de a exprima lucrurile, acest lucru s-a datorat faptului că această manieră de exprimare nu era altceva decât urma-rea naturală a faptului că autorul era cu totul acaparat de

marile sale descoperiri. Mai târziu, în special pe parcursul elaborării în mod succesiv a volumelor din *Dogmatica Bisericii*, stilul lui Barth a pierdut din ce în ce mai mult nu doar din calitățile sale profetice, ci și din savoarea sa academică, care este mai pronunțată în primele texte. Limbajul academic a lăsat loc unei exprimări de tipul prezentării directe sau chiar de tipul narațiunii, natura subiectului discutat fiind astfel încât acesta poate fi doar „spus”, nu și descris, considerat în mod sistematic (II,2, pag. 188). Barth este atât de elocvent deoarece tema acestei narațiuni este pe atât de ne-epuizabilă pe cât este de captivantă. Elocvența lui nu este niciodată o elocvență lipsită de conținut sau o simplă retorică, ci în permanență lui îi vin în minte noi expresii și comparații, fluxul discursului său fiind atât de puternic și de viu încât el nu trebuie să depună eforturi pentru a fi în acord cu modernitatea. Deși nu putem găsi în lucrarea sa o modernitate a terminologiei, pasiunea față de obiectivitate și „exuberanța sa sobră” (II, I, pag. 219) fac ca limbajul său să fie cu adevărat unul modern.

II

Barth nu și-a început lucrarea la o catedră universitară și nici fiind plin de aspirațiile unui tânăr aparținând noii generații. Originile sale se găsesc undeva, în dezamăgirea unui Barth aflat într-o parohie din Elveția și care nu își mai putea face niciun fel de iluzii în fața contrastului dintre sarcinile poziției sale și situația actuală. Sarcinile sale – adică trasul clopotelor, predicarea de la amvon, citirea Bibliei și practica sacramentală – existau doar pentru a sluji unei alte realități, unei realități eterne, care totodată este cea prin care se dă seamă de toate aceste sarcini. Însă ceea ce se întâmpla de fapt era că aceste sarcini erau considerate ca fiind niște îndatoriri convenționale, fără să se țină prea mult cont de acea realitate ce dădea seama de ele. Aceste activități erau apreciate, ca de altfel toate celelalte activități și obiceiuri ecleziastice, însă ele reprezentau, în mod simplu, niște

valori ale unei culturi mândră de a fi o cultură creștină dar care făcea tot posibilul să elimine orice încercare de a pune ceva la îndoială, de a schimba ceva. Ceea ce se petrecea era faptul că revendicările și ofensiva pe care, fără nicio îndoială, le putem găsi în cazul mesajului creștin, așa cum era el predicat în perioada Noului Testament, fuseseră reduse la tăcere și chiar anihilate prin recunoașterea oficială a creștinismului, prin integrarea sa culturală și prin controlul social exercitat de creștinism, ca instituție influentă la nivelul clasei de mijloc. Patronii fabricilor din micul oraș industrial Sagfenwil din Aargau considerau ca firesc ca pastorul să fie de partea lor în dezgustătoarea luptă de clasă dintre ei și angajații lor și se așteptau ca pastorul, prin predicile sale, să îi îndemne pe muncitori la a avea un comportament civilizat, să fie mulțumiți cu situația lor și să se abțină de la a mai face greve. Pregătirea spirituală pe care tânărul pastor Karl Barth o primise de la profesorii săi de teologie era în contradicție cu sarcina încredințată lui atunci când a ajuns la amvon spre a predica din Biblie.

Într-o atitudine de rezistență în fața marilor atacuri lansate de gânditorii iluminiști împotriva dogmei creștine tradiționale, teologia protestantă din secolul XIX, pe baza programelor mișcării Pietiste și a celor ale mișcării de Contrareformă din teologia romano-catolică, a căzut de acord asupra necesității de a adopta o poziție defensivă, prin care adevărul credinței creștine urma să fie demonstrat arătându-se caracterul indispensabil al trăirii religioase, pentru întreaga omenire. De asemenea, se încerca să se arate că toate religiile din trecut constituie doar o scară evoluționistă, la capătul căreia stă creștinismul care însumează toate calitățile lor și care totodată le depășește în ceea ce privește nivelul de elaborarea al cunoașterii lui Dumnezeu și implicațiile sale în plan spiritual și etic. În felul acesta părea că s-a demonstrat existența unei legături indisolubile între civilizația cu cel mai înalt nivel al progresului și religia cea mai elevată, între Occident, progres și creștinism. Se considera astfel că, în vederea desăvârșirii potențialului uman al

umanității, sarcina pe care secolul XIX a adoptat-o ca program specific, și anume elaborarea unei doctrine creștine cât mai adecvată societății de atunci, ar reprezenta un instrument de neînlocuit. Așa că justificarea creștinismului își avea originile în justificare religiei în genere, iar religia era înțeleasă ca o expresie a celei mai nobile nevoi și a celei mai nobile certitudini pe care omul o putea găsi în el însuși, ca revelare a celei mai elevate caracteristici ale sale, ca revelare a unei spiritualități proprii care însă este legată de transcendență.

Deși această încercare de a apăra dogma creștină nu a avut parte de răspunsul dorit în cercurile educate cărora le era adresată, ea a reușit totuși să ofere lumii creștine satisfacția de a ține pasul cu evoluția civilizației și de a nu mai fi considerată drept o reminiscență a unei culturi trecute, așa cum susțineau majoritatea adversarilor creștinismului. Totuși, chiar și pe baza acestui rezultat parțial, tot nu putea fi respinsă afirmația lui Ludwig Feuerbach potrivit căreia secretul teologiei este antropologia¹. În acord cu această afirmație, revelația care ar fi putut pune bazele tuturor celorlalte teorii și care le-ar fi putut valida pe acestea era de găsit chiar în interiorul ființei umane, în structura conștiinței umane. Auto-evidența unei astfel de revelații ar fi putut da seama de certitudinea existenței lui Dumnezeu, de certitudinea asociată concepției creștine despre Dumnezeu. Tainele lui Dumnezeu erau de găsit în adevărurile rostite de omul care se înălța pe sine însuși, care își slăvea propria sa divinitate. Însă, într-o astfel de situație, nevoile omului, procesul său de adaptare la o anumită finalitate de ordin cultural, nu puteau să nu devină standardul pe baza căruia erau judecate formele tradiționale ale mesajului creștin, pe baza căruia acele elemente din Biblie și din dogma eclesias-tică care ar fi fost determinate de cultura unei epoci trecute

¹ Cf. eseurile lui Barth asupra lui L. Feuerbach în *Die Theologie und die Kirche*, 1928, pp. 212-239, și *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, pp. 484-489.

erau separate de ceea ce încă mai este valabil și astăzi. Însă, odată ce a fost acceptat un astfel de standard, devine dificil de văzut unde ar mai putea fi trasată o limită pentru judecarea mesajului creștin și pare cât se poate de clar că aici avem de-a face doar cu ultimul zid de apărare în fața aceluia care, plini și de mai mult elan, erau gata să considere întregul creștinism ca ținând de un trecut istoric. Pe măsură ce s-a avansat în cunoașterea altor culturi și, mai ales, în cunoașterea religiilor majore ale Asiei, ideea că creștinismul se găsește undeva, la capătul de sus al unei scări a evoluției religiei, a fost înlocuită de o formă de relativism care putea cel mult să recunoască creștinismul ca pe suprema expresie religioasă doar în cazul civilizației europene. Atunci când unul dintre cei mai plini de luciditate teologi și anume Ernst Troeltsch a realizat această situație, el nu a făcut altceva decât să se pună în și mai mare măsură în acord cu ea, în 1914 mutându-se chiar la o catedră de filosofie. Însă mesajul creștin, așa cum se prezintă pe sine însuși, așa cum este el redat în textele biblice, este într-un conflict ireconciliabil cu această încercare de a-l integra în istoria religioasă a umanității, cu această interpretare a sa drept o formă a unei anumite cunoașteri înăscute despre Dumnezeu care există în toți oamenii care au trăit vreodată. Revelația de care vorbește creștinismul este un eveniment ce s-a petrecut de sus în jos, un eveniment în care omul este evaluat după un standard ce aparține lui Dumnezeu. Mesajul creștin se opune unui mod de a gândi ce pornește de jos în sus, se opune fundamentării afirmațiilor creștinismului în imanența umană.

Pregătirea teologică și cea filosofico-religioasă a tânărului pastor din Safenwil erau destul de discordante cu sarcina ce îi fusese încredințată, mai ales în ceea ce privește predicarea de la amvon. Spre deosebire de mulți alții, el nici nu își putea face vreun fel de iluzii cu privire la situația sa. Fiul al unui profesor de Noul Testament din Berna, Fritz Barth, care se situa pe poziții conservatoare, și elev al teologilor liberali de frunte din Berlin și Marburg, Barth a realizat că

diferențele dintre curențele conservatoare și cele liberale erau mai puțin semnificative decât trăsăturile lor comune. Anul 1914 a adus cu sine începutul unui război mondial pe care cercurile educate din Europa îl consideraseră ca imposibil și înregimentarea mării majorități a adeptilor acestor cercuri în diferitele fronturi de propagandă ale acestui război. Noua întorsătură luată de evenimente a arătat cu claritate că mai existau doar două alternative pentru creștinism. Una era aceea de a continua fundamentarea cunoașterii lui Dumnezeu în om și, prin aceasta, a se îndepărta din ce în ce mai mult de originile creștinismului până când, în final, atât umanul cât și creștinismul să se piardă cu totul, așa cum era pe cale să se întâmple în acea perioadă de război. Cealaltă alternativă era de a reîncerca într-un mod ferm să se gândească în termeni biblici și astfel să se accepte într-un mod plin de seriozitate revelația lui Dumnezeu, așa cum este ea atestată în Biblie, făcând din ea măsura tuturor lucrurilor. „Personal, pentru mine, o anumită zi de la începutul lui august 1914 a reprezentat ziua cea neagră (*dies ater*), zi în care 93 de intelectuali germani au dat publicității o declarație de consimțire la politica militară a Kaiser-ului Wilhelm al II-lea și a consilierilor săi. Spre oroarea mea, printre acei 93 de intelectuali, am găsit și numele a aproape toți profesorii de teologie pe care până atunci îi respectasem plin de încredere. Din moment ce ei puteau greși atât de mult în entuziasmul lor, mi-am dat seama că era imposibil pentru mine să mai ader la dogmele lor, la etica lor, la expunerile lor cu privire la Biblie sau la modul în care ei vedeau istoria. În ceea ce mă privea, teologia secolului XIX nu mai avea niciun viitor”¹.

În timpul primelor săptămâni din Primul Război Mondial, câțiva dintre pastorii din Aargau s-au întâlnit pentru una dintre obișnuitele lor conferințe și, puternic marcați de furia dezlănțuită a războiului de dincolo de granițele Elveției, au considerat că ar trebui să își amâne discuțiile lor

¹ K. Barth, *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1957, pag. 6.

pe teme teologice până la venirea unor vremuri mai pașnice. Totuși, tânărul Barth s-a opus acestei propuneri și a susținut că dezbaterea teologică reprezintă chiar cea mai urgentă problemă a momentului și a propus să se facă o examinare critică a fundamentelor teologice acceptate până în acel moment pentru a vedea dacă nu cumva nu trebuie găsite altele mai bune. Barth și-a exprimat convingerea că trebuie să pornim din interior spre exterior, dinspre centru către periferie, și astfel, că examinarea a ceea ce se găsește în centru, în interior, este cel mai bun mod de a acționa în perioadele tulburi. El s-a dezis de exemplul multor altora, cum ar fi F. Naumann, Albert Schweitzer sau socialiștii creștini, care, fiind la fel de dezamăgiți de teologia și de filosofia contemporană, s-au orientat către demersuri mai practice. În loc să facă la fel, Barth a rămas credincios misiunii sale pastorale și a căutat să găsească o altă ieșire din problema în care era acum și el implicat.

Tot atunci s-au făcut auzite și totodată recepționate și câteva alte voci ale unora care nu erau printre cei ce constituiau centrul intelectualității creștine. Se auzise prea puțin de toți aceștia până atunci însă acum vocea lor se făcea auzită în cu totul alt mod. Era vocea lui Kierkegaard, cea a originalului predicator olandezo-rhenan H.F. Kohlbrügge, cea a celor doi Blumhardt – cel tânăr și cel bătrân – doi predicatori din Swabia, care accentuau tema Împărăției lui Dumnezeu (influența lor de lungă durată a fost datorată seriei de articole și mai ales volumelor lor pe tema reconcilierii), cea a pastorului și filosofului Hermann Kutter, din Zurich, renumit pentru forța sa spirituală, cea a lui Franz Overbeck, din Basel, specialist în istoria Bisericii și critic nemilos al formelor contemporane de creștinism culturalizat, al lui Dostoievski și, mai ales, al noilor curente reformatoare din creștinism¹. Abordările tuturor acestor autori

¹ Despre Blumhardt: E. Thurneysen: *Chr. Blumhardt*, München, 1926;

Despre Overbeck: K. Barth: *Unerledigte Anfragen an die keutige Theologie* (1920), acum în *Die Theologie und die Kirche*, pp. 1-25;

au conlucrat în a scoate în evidență trăsăturile specifice ale Cuvântului biblic. Nu se făcea apel la Biblie deoarece acest lucru ar fi fost cerut de o dogmă acceptată în mod tradițional, ci deoarece, laolaltă cu alte presupuse autorități, se considera că și Biblia ar fi putut oferi o soluție la problemele apărute. De fapt, în acea situație, Biblia a reușit chiar să se impună ca autoritate primă, iar acest lucru probabil se datorează faptului că Barth a refuzat întotdeauna să justifice autoritatea Bibliei pe baza autorității Bisericii Creștine, el considerând întotdeauna că Biblia este autoritară prin ea însăși, că se impune prin ea însăși, că își transmite propriul mesaj într-un mod unic și de neînlocuit.

Rezultatele acestui mod de a considera Biblia s-au făcut vizibile în scurt timp. În 1918 a fost publicată o ediție elvețiană de mici dimensiuni a unui comentariu la Romani; această lucrare a cunoscut un anumit succes printre aceia care, în lunile dinaintea și de după prăbușirea Germaniei, căutau o nouă direcție în viață. Ce au descoperit ei în acea carte era faptul că Pavel le vorbea în termeni actuali, nu prin concepții avându-și originea în cultura umană, ci prin judecăți ale lui Dumnezeu, nu încercând să găsească asemănări între Evanghelie și capacitățile omului, ci demonstrând antiteza dintre acestea, nu pe baza unor anumite porniri umane, ci ca ceva care ne este transmis de sus, nu în calitate de geniu, ci de apostol care este biruitor doar în slăbiciunea sa. Vocea profetică a acestor lucrări a fost ascultată de mulți cu o atitudine deschisă, iar lucrarea a fost reeditată de C. Kaiser în München. A urmat apoi un volum de predici pentru care Barth a cooperat cu prietenul său, E. Thurneysen, care i-a fost întotdeauna partenerul cel mai loial și a cărui contribuție, în special la lucrările sale timpurii, nu poate fi pierdută din vedere. Aceste mesaje au arătat

Despre Dostoievski: E. Thurneysen: Dostojewskij, München, 1922;

Despre atmosfera și dezvoltările din perioada 1914-1921 cf. eseul lui E. Thurneysen „Die Anfänge K. Barths Theologie der Frühzeit” în volumul aniversar *Antwort*, 1956, pp. 831-864.

că predicarea creștină încă mai poate dobândi sonorități noi, neobișnuite, incitante. Au fost câștigați adepți noi, pe măsură ce noua teologie dialectică atrăgea oameni din tinerile generații, iar centrul mișcării a devenit jurnalul *Zwischen den Zeiten*. Alături de Barth și de Thurneysen, Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Georg Merz și, mai târziu, Rudolf Bultmann au devenit lideri ai acestei noi mișcări.

Predicile publicate de Barth și Thurneysen în 1924, sub titlul de *Komm Schöpfer Geist* au avut ca moto următoarele cuvinte ale lui Calvin: „Dumnezeu nu trebuie căutat în înălțimea Sa inaccesibilă” (*Deus in sua inscrutabili altitudine non est investigandus*). Forța cu care se accentua asupra distanței dintre om și Dumnezeu era îndreptată împotriva misticismului confortabil al Neo-protestantismului, împotriva concepției despre omul care îl poartă pe Dumnezeu în lăuntru și care își poate găsi prin el însuși adevărata cale. Se arăta că tot ceea ce anterior era considerat a fi evident prin sine nu era deloc astfel: că omul poate avea o cunoaștere despre Dumnezeu, că întrebările omului pot găsi un răspuns divin, că Dumnezeu poate fi cunoscut, că Dumnezeu aude și vorbește, că Dumnezeu este dragoste, că Dumnezeu este preocupat de om, că pentru om a veni la Dumnezeu înseamnă viață și nu moarte. Ar trebui să citim corespondența pe care, în 1923, Barth a purtat-o cu fostul său profesor, A. von Harnack¹, pentru a înțelege cât de revoluționară, de amenințătoare și de anti-umană părea contestarea auto-evidenței acestor adevăruri pentru generațiile mai vechi.

În Prefața la cea de-a doua ediție a *Epistolei către Romani*, Barth scria: „Dacă am vreun sistem, acesta constă din faptul că încerc tot timpul să mă mențin în acord cu implicațiile negative și pozitive a ceea ce Kierkegaard a numit «diferența categorială infinită dintre timp și eternitate».

¹ Acum în K. Barth: *Theologische Fragen und Antworten*, Zürich, 1957, pp. 7-31.

Dumnezeu este în ceruri, iar omul este pe pământ. Relația dintre un astfel de Dumnezeu și un astfel de om și cea dintre un astfel de om și un astfel de Dumnezeu sunt, pentru mine, tema Bibliei și esența filosofiei". Dacă ar fi să ne întrebăm cu privire la relația dintre filosofia timpurie a lui Barth și cea de mai târziu, am putea spune că doar cea de-a doua dintre cele două afirmații citate aici mai rămâne valabilă, pe când modul în care Barth se raportează la prima dă seama de diferența dintre cele două stadii ale filosofiei sale. Insistența asupra distincției dintre om și Dumnezeu, contestarea adevărurilor considerate a fi auto-evidente, recunoașterea lui Dumnezeu ca fiind cel cu totul transcendent, cel în fața căruia toți oamenii sunt vinovați și merită moartea, proclamarea separației (*diastasis*) dintre Creștinism și cultură, respingerea misticismului și a eticismului, punerea sub semnul întrebării a tot ceea ce presupune liniuța de unire (*hyphen*), sincretismul, triumful exclusivismului asupra inclusivismului, toate acestea erau implicații necesare ale faptului că revelația era considerată în mod serios, ca reprezentând un miracol, har, și nu înzestrare naturală, ale faptului că Evanghelia era considerată a fi ceva absolut nou pentru om, la cunoașterea căreia omul nu ar fi putut ajunge vreodată prin el însuși, ale faptului că mesajul creștin își găsește întemeierea doar în el însuși și în calitățile sale unice.

Însă nu era aceasta tot ceea ce se cerea. Trebuia să existe atât o mișcare pozitivă cât și una negativă¹. Dacă Barth a realizat acest lucru mai repede decât colaboratorii săi, aceasta s-a datorat faptului că el nu s-a putut mulțumi cu un singur tip de abordare, nu a stat tot restul zilelor sale să dezvolte în mod sistematic doar un singur aspect al problemei. Simțul său critic era prea accentuat iar dorința sa pentru o cunoaștere cât mai comprehensivă era prea puter-

¹ Aceasta reprezintă chiar evaluarea pe care Barth însuși o face retrospectiv, cu privire la gândirea din perioada sa timpurie, în eseul *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich, 1956.

nică pentru a-i permite să rămână orb pentru mult timp în fața caracterului inadecvat, trunchiat și unilateral al unei anumite abordări. Pentru Barth, faptul că întreaga teologie reprezintă teologie în transformare, teologie aflată pe cale (*theologia viatorum*), reprezintă nu doar un adevăr teoretic, ci, în egală măsură, unul practic. Pentru el, teologia reprezintă „gândire și afirmații fragmentate în așa măsură încât ea poate înainta doar prin idei și prin afirmații izolate, care vizează un unic subiect, considerat însă din unghiuri diferite. Teologia nu poate niciodată să alcătuiască un sistem cuprinzător, un sistem care ar reuși să «prindă» un obiect” (III, 3, pag. 293).

Totuși, în practica teologică a lui Barth, aceasta nu a însemnat că el a putut să accepte idei disparate, propoziții paradoxale, ca și cum paradoxalul ar reprezenta un indiciu al adevărului. Înseamnă doar că el se dedică unei permanente mișcări dinspre ceea ce este cunoscut către ceea ce e încă în afara cunoașterii, că se află într-un permanent pelerinaj. Pe de altă parte, gândirea sa nici nu ia forma dezvoltării unor axiome într-un sistem. Teologia sa este întotdeauna stimulată dinspre exterior. Ea are întotdeauna un corespondent în afara sa. Are o temă care îi este dată în permanență de către altcineva. Pentru gândirea teologică creștină, acest altcineva este, întâi de toate, Biblia, în calitatea sa de mărturie primară și canonică despre revelație. În ceea ce privește practica teologică a lui Barth, aceasta înseamnă non-existența vreunei distincții între teologia exegetică și teologia sistematică. El este în mod constant preocupat de lucrarea exegetică. Barth a pornit în acest nou demers teologic prin intermediul practicii exegetice. Spre deosebire de aceia care construiesc sisteme și ai căror pași pot fi întotdeauna anticipați, atât Barth cât și cititorii săi au mereu în față noi și noi surprize datorate metodei exegetice folosite. Lucrarea sa exegetică de înalt nivel l-a condus pe Barth de-a lungul timpului la afirmarea unor noi poziții care i-au îndepărtat de el pe mulți dintre aceia care inițial i-au fost alături.

Principală poziție nou afirmată este aceea că insistența asupra distanței dintre Dumnezeu și om a fost înlocuită de insistența asupra Evangheliei, asupra veștii îmbucurătoare că această distanță a fost depășită. Barth păstrează și ceva din vechiul mod de a aborda problema prin aceea că arată că adevărul despre Evanghelie nu este unul evident prin sine și astfel că nu poate fi vorba despre o întoarcere la teologia liberală, despre un consens dat de gândire pe baza unor considerente ce țin de propria sa imanență. „Dumnezeu este Dumnezeu.” Astfel suna avertismentul pe care, în 1921, Barth l-a formulat împotriva identificării lui Dumnezeu cu ceea ce omul crede că poate găsi în el însuși, în cunoașterea sa naturală cu privire la Dumnezeu. Treizeci de ani mai târziu, aceasta devine o mărturie plină de recunoștință cu privire la bunătatea lui Dumnezeu, la harul Său și la jertfa Sa pe cruce. Denumirile de „teologie dialectică” și „teologie a crizei” au dispărut înainte ca mișcarea desemnată prin aceste nume să se destrame datorită unor diferențe serioase care au apărut între Barth și câțiva dintre ceilalți teologi, dar denumirea de „teologie a Cuvântului” a rămas în uz, iar conceptul de „Cuvânt” a început să fie din ce în ce mai mult identificat într-un mod concret, cu Isus Christos.

Această schimbare a poziției s-a derulat pe perioada a aproape 20 de ani și, în cadrul ei, trebuie remarcate trei momente importante: publicare lucrării *Introducere în Dogma Creștină*, în 1927, care i-a ofensat pe mulți întrucât profetul de mai înainte devenise acum dogmatician, publicarea primului volum din *Dogmatica Bisericii*, în 1932, care aproape că făcea în totalitate abstracție de lucrarea anterioară, și publicarea eseului *Îndreptățire și Lege*, în 1938. Drumul de la *Epistola către Romani* la *Dogmatica Bisericii* era necesar și nu putea fi evitat atâta timp cât se dorea ca argumentul formulat împotriva Neo-protestantismului să nu se mențină în limitele dogmei neo-protestante, ci să constituie o adevărată confruntare cu acest curent. Cum altfel ar fi fost posibil ca noul mesaj despre Dumnezeu văzut drept cel întru-totul transcendent, despre situația de criză care se relevă cu pri-

30

vire la tot ceea ce este temporal atunci când este pus față în față cu eternitatea, să reprezinte mai mult decât un mod de a da expresie noii conștiințe a epocii, să fie altceva decât expresia unei anumite mentalități religioase, nu în mai mică măsură justificată decât altele, dar care nici nu poate pretinde o justificare exclusivă? În ce măsură reprezenta ea mai mult decât o posibilă abordare religioasă, în ce măsură reprezenta ea o necesitate a creștinismului? În ce măsură putea să se considere în mod serios că „esența creștinismului” nu constă în niște idei, în niște concepții, ci într-o persoană concretă, Isus din Nazaret, așa cum se arată în mod clar în întregul Nou Testament? Care era rezultatul acestui mod de a vedea lucrurile?

Pe baza problematicii scoase în evidență de aceste întrebări, tot ceea ce reprezintă doar o expresie a spiritului epocii sau ceea ce este fundamentat pe un temei de natură filosofică sau ceea ce face apel la o teorie dialectică generală cu privire la infinit și la finit este respins într-un mod ferm în favoarea unei preocupări la fel de ferme de a întemeia toate afirmațiile esențiale ale credinței creștine pe baza unui fundament cristologic. În felul acesta se reușea clarificarea conținutului lor și se demonstra statutul lor de adevăruri proprii creștinismului; se arăta că ceea ce le face nu doar posibile, ci chiar necesare, este venirea în lume a lui Isus Christos și că doar în relație cu El dobândesc ele semnificație și certitudine de neclintit. În acest fel cristologia dobândește mai multă semnificație decât a făcut-o vreo altă dată în istoria gândirii creștine; se ajunge la o insistență accentuată asupra unui fapt esențial care s-a petrecut în lume, dar care nu este atât un oarecare fapt din lumea finită, ci reprezintă Cuvântul Însuși care ia parte și revelează întreaga istorie a relației dintre Dumnezeu și om. În această situație nici nu poate fi vorba despre o înțelegere a semnificației sale fără participare. Atunci când vorbește despre acest Cuvânt, în mod necesar, limbajul își pierde neutralitatea academică și evidențiază faptul că discuția are loc în prezența acestui subiect; discuția ia forma unei închinări, a

unei mărturisiri a credinței, așa cum se întâmplă adesea în *Dogmatica Bisericii*, totuși fără a fi vorba despre sentimentalism sau vehemență.

Eseul *Îndreptățire și Lege* (1938) a adus la lumină, nu fără ca acest lucru să nu fi fost anticipat în lucrările anterioare¹, o anumită implicație a acestui accent sporit pus pe cristologie și anume relevanța politică a mesajului creștin. Ceea ce am spus până acum cu privire la Barth nu ar putea fi considerat doar drept evoluția unui gânditor izolat. Atenția suscitată de Barth începând cu apariția *Epistolei către Romani* și caracteristicile modului său de a înțelege Evanghelia au făcut ca evoluția gândirii sale să se reflecte și în evoluția Protestantismului german în perioada dintre cele două războaie mondiale. Atunci când, în 1933, bisericile germane au fost confruntate cu cererea de a consimți la caracterul de revelație divină al naționalismului socialist german, cu cererea de a adapta tradiția creștină la normele unei presupuse cunoașteri a lui Dumnezeu specifică conștiinței germane, cu cererea de a-și pune predicarea sa în slujba reînnoirii naționale pe care o dorea Hitler, și când se părea că majoritatea bisericilor vor fi dispuse să ia seama la aceste cereri, sistemul teologic asociat cu numele lui Barth s-a dovedit a avea un rol providențial în ceea ce privește poziția adoptată de biserică în acele vremuri. Teologia lui Barth și a altora care au consimțit la ideile sale a scos la lumină contrastul accentuat dintre revelația creștină și orice altceva care pretinde un statut de revelație, independența esențială pe care Evanghelia o are în relație cu orice tipar, cu orice standard impus de gândirea umană, autoritatea exclusivă a Cuvântului lui Dumnezeu asupra întregii activități a Bisericii.

Așa se face că lucrarea polemică publicată de Barth în vara lui 1933, *Theologische Existenz heute* a constituit unul

¹ Cea mai importantă lucrare introductivă în această privință poate fi găsită în articolul *Evangelium und Gesetz* (acum în seria *Theologische Existenz heute*, N.F., Nr. 50, 1956).

dintre documentele de bază ale Bisericii Mărturisitoare, aflate atunci în proces de constituire, iar *Declarația Sinodului Confesional* de la Barmen, din mai 1934, care până în ziua de astăzi reprezintă unul dintre documentele directoare ale Bisericii Evanghelice, a fost elaborat, sub toate aspectele sale esențiale, de către Barth¹. Fiind elvețian, deseori s-a încercat împiedicarea participării lui Barth la scena religioasă a Germaniei. Încă de la început el a fost de părere că ar trebui să existe o separație cât mai strictă între opoziția ecleziastică față de naționalism-socialism și cea politică. Având în vedere rațiunile cât se poate de întemeiate în favoarea susținerii acestei opinii, doar cei răuvoitori sau cei ignoranți îi pot reproșa ceva lui Barth în această privință, așa cum se întâmplă uneori. Însă, pe măsură ce adevărata natură a naționalism-socialismului ieșea la iveală, Barth a realizat că era imposibilă menținerea unei astfel de separații, iar scena teologică căreia el îi aducea acuzația de participare la evenimentele vremii l-a forțat să adopte o poziție încă și mai radicală. Ideea separației dintre opoziția ecleziastică și cea politică avea drept presuposiție existența unei distincții fundamentale între sfera religioasă și cea politică, care era deja sugerată de susținerea existenței unei semnificații universale a venirii în lume a lui Isus Christos.

Barth a acceptat întotdeauna existența unei relevanțe esențiale a creștinismului în politică, faptul că, prin natura sa, creștinismul implică anumite responsabilități politice. Pentru el, Evanghelia aducea cu sine un tonus mai degrabă revoluționar decât conservator. Întotdeauna Evanghelia mai degrabă a scos în evidență nevoia de a transforma, de a ameliora starea de lucruri decât să o legitimizeze pe aceasta. Din acest motiv, încă din 1915, Barth a susținut implemen-

¹ Afirmațiile făcute de Barth în contextual conflictului din biserică germană au fost adunate în volumul *K. Barth zum Kirchenkampf* (*Theologische Existenz heute* N.F., Nr. 49, 1956). De asemenea, laolaltă cu poziția adoptată de el în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, ele au fost publicate în *Eine Schweizer Stimme* 1938-1945, Zürich, 1945.

tarea social-democrației în Elveția. Însă el a ajuns la o deplină claritate teologică și la o deplină înțelegere în această privință atunci când a înțeles că harul lui Dumnezeu implică dedicare. A fi binecuvântat prin har nu înseamnă doar a fi iertat de pedeapsă și a primi tot felul de beneficii; înseamnă a te pune în mod activ în slujba unei chemări. Deja, în ediția a doua a *Epistolei către Romani* (pag. 414), putem citi: „Muștrarea reprezintă aspectul de solicitare al harului”. Harul impulsionează, iar pentru aceia care sunt binecuvântați cu harul lui Dumnezeu, nu există o altă impulsivitate decât cea a harului. Tocmai așa se explică faptul că poruncile lui Dumnezeu nu reprezintă ceva cu totul distinct de harul Său; ele sunt poruncile harului, modul în care harul este aplicat în viață. În ceea ce privește viața politică, aceasta înseamnă că, în calitate de cetățean, creștinul nu are altă autoritate decât pe cea a Dumnezeului său, că, în ceea ce privește rolul său politic, el nu trebuie să se supună decretelor statului ca și cum acestea ar constitui autoritatea ultimă, ci trebuie să le considere pe acestea în relație cu modul în care ar trebui – nu doar el ci întreaga națiune, întreaga omenire – să răspundă la chemarea harului lui Dumnezeu.

Poziția adoptată de Barth, atât de frecvent contestată sau greșit înțeleasă, nu a fost doar una teoretică, ci a avut, în egală măsură, și o latură practică. În contextul de față nu putem să detaliem prea mult în legătură cu acestea. Aceia care încearcă să îl conteste nu doar pe baza celor auzite despre el, ci studiindu-i cu atenție lucrările, nu pot să nu observe atât preocuparea și grija sa față de destinul națiunii germane, cu care el este atât de aproape înrudit, cât și consensul pe care Barth îl dă doctrinei naționalist-socialiste și celei comuniste, în ciuda existenței anumitor distincții în ceea ce privește unele aspecte mai detaliate. Barth nu își pune niciodată problema unei dominații a Bisericii asupra societății și nici pe cea a aplicării unui program politic derivat din mărturisirile de credință ale creștinismului. Aceasta ar fi însemnat o transformare a Evangheliei într-o ideologie

politică. Interesul lui Barth este acela de a găsi modul în care stăpânirea harului lui Isus Christos să se aplice în viața de zi cu zi. Lucrul acesta se realizează printr-un anumit mod de a reacționa în fața problemelor politice; acest mod nu poate expus într-o manieră a-priorică, după modelul cazuisticii. Principiul său director este recunoașterea faptului că politica trebuie să fie pusă în slujba vieții omului salvat de Christos și a faptului că niciun om nu este exclus de la participarea la acest act salvator.

III

Au trebuit să fie luate multe decizii dificile atunci când s-a realizat această selecție de proporții reduse din *Dogmatica Bisericii*. Lucrarea este un cosmos lipsit de părți inerte, lipsit de părți izolate. După cum a spus Liebermann, arta constă în a omite, însă ce poate fi omis din *Dogmatica Bisericii* fără a se aduce prejudicii? Dacă ar fi să alegem doar acele pasaje care sunt accesibile chiar și celor cu totul neinformați cu privire la Barth sau care sunt destinate acelorora interesați doar într-un mod superficial de Barth, adevăratul conținut al lucrării ar fi pierdut din vedere și chiar și multe dintre afirmațiile din pasajele selectate ar deveni de neînțelese. Pe de altă parte, dacă selectăm principalele înșiruiți de idei, dacă selectăm pasajele decisive ale textului, există riscul ca o astfel de antologie să solicite, pentru un cititor obișnuit, chiar mai multe eforturi decât originalul însuși. Totuși, am decis în favoarea acestei ultime alternative considerând că o astfel de antologie îi este de mai mare folos unui cititor decât câteva pasaje minore. Alternativa aleasă nu doar că scoate în evidență originalitatea lui Barth, dar, în egală măsură, reprezintă un excepțional exemplu de lucrare teologică în genere. Limitele inerente unei selecții au făcut ca multe dintre pasajele cruciale să fie omise. Astfel, doctrina Trinității, noile formulări ale doctrinei predestinării apar doar în mod tangențial și nu există nicio secțiune dedicată doctrinei despre Biserică, doctrinei despre îngeri,

doctrinelor escatologice deja schițate în volumele existente sau doctrinei despre semnificația poporului Israel, a cărei alegere și destin sunt evaluate de către Barth în mai mare măsură decât în cazul oricărui alt teolog creștin de mai înainte, prin aceasta el punând noi temelii pentru o discuție între Biserică și Sinagogă. Însă, dacă lectura acestei selecții dă naștere unor întrebări care nu își găsesc niciun răspuns aici, cititorul trebuie să dea vina pe faptul că prezenta lucrare reprezintă doar o selecție și astfel trebuie să se simtă stimulat să citească înseși lucrările lui Barth.

Helmut Gollwitzer

Dogmatica Bisericii

În ansamblul său, *Dogmatica Bisericii*, a fost planificată în cinci volume, iar până acum (1961) mai sunt de apărut o singură parte din volumul IV și întregul volum V, volum dedicat doctrinei răscumpărării (escatologia).¹ Conținutul părților existente este următorul:

Volumele I,1 și I,2 conțin o prolegomena la teologia dogmatică, adică o încercare de a clarifica scopul, temele, presuposițiile, metodele și mijloacele de cunoaștere, atât ale teologiei în general cât și ale dogmaticii în particular. Sunt incluse aici expuneri asupra doctrinei Trinității, asupra cristologiei și asupra doctrinei despre Sfânta Scriptură.

¹ Barth a murit în decembrie 1968, iar până atunci, pe lângă volumele prezentate aici, el a mai redactat doar o parte din volumul IV,4, volum care tratează despre principiile fundamentale ale vieții creștine. O bună parte a volumului este dedicată concepției sale despre botezul creștin. Volumul a rămas neterminat la moartea lui Barth. Întregul volum V, care ar fi tratat despre escatologie, a rămas doar în fază de proiect. (N. trad.)

Volumele II,1 și II,2 discută despre așa-zisa doctrină despre Dumnezeu într-un sens restrâns. II,1 pune în discuție posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu și doctrina despre atribuțiile lui Dumnezeu (dragoste, libertate, atotputernicie, înțelepciune, atotprezență etc.) iar II,2 discută despre doctrina alegerii prin har (doctrina predestinării) și despre câteva concepte fundamentale implicate în doctrina despre poruncile lui Dumnezeu și, implicit, în etica creștină.

Volumul III discută despre creație, iar diviziunile sale principale sunt următoarele:

III, 1 conține o excepțională expunere cu privire la povestea creației, din Geneza 1 și 2.

III, 2 conține viziunea creștină cu privire la om (antropologia teologică).

III, 3 discută despre doctrina providenței, cea a nimicnicii și cea privitoare la îngeri.

III, 4 discută problemele etice implicate de statutul de creatură al omului, adică relația sa cu animalele, sexualitatea (bărbatul, femeia, căsătoria), relația dintre părinți și copii, conceptele de națiune și de umanitate, respectul față de viață (teme precum sinuciderea, boala, pedeapsa capitală, războiul), muncă, chemare, onoare etc.

Volumul IV conține doctrina reconcilierii dintre Dumnezeu și om în Isus Christos, expusă în trei mari episoade în părțile deja terminate ale acestui volum.

Volumul IV, 1 discută despre mila lui Isus Christos, văzut în calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu, de Judecător care Își arată solidaritatea Sa cu omul care a căzut victimă judecății, despre Dumnezeu care S-a făcut pe Sine servitor (oficiul de mare preot al lui Christos), despre demascarea păcatului care se arată sub forma mândriei și care este înfruntat prin verdictul divin care îl îndreptățește pe om, despre unul dintre aspectele modului în care are loc reconcilierea în ceea ce-l privește pe om, adică prin lucrarea Sfântului Duh în strângerea celor credincioși într-o comunitate și în trezirea credinței individuale.

Volumul IV, 2 Îl prezintă pe Isus Christos drept Acela care realizează restituția omului aflat într-o condiție decăzută la o viață alături de Dumnezeu și dedicată lui Dumnezeu. Isus

este prezentat ca servitorul care Se face pe Sine Domn (oficiul de împărat al lui Christos). De asemenea, se discută despre demascarea păcatului care se arată sub forma lenei și care este înfruntat prin călăuzirea divină prin care se realizează sanctificarea omului, despre unul dintre aspectele modului în care are loc reconcilierea în ceea ce-l privește pe om, adică prin lucrarea Sfântului Duh pusă în slujba constituirii comunității și a trezirii dragostei fiecărui individ în parte.

Volumul IV, 3 discută despre Isus Christos în calitatea Sa de Dumnezeu-om, calitate în care aduce cu Sine revelația triumfătoare cu privire la desăvârșirea reconcilierii dintre Dumnezeu și om (oficiul de profet al lui Christos), despre demascarea păcatului, care se arată sub forma minciunii și care este înfruntat prin promisiunea divină care scoate la iveală vocația omului, și despre unul dintre aspectele modului în care are loc reconcilierea în ceea ce-l privește pe om, adică prin lucrarea Duhului Sfânt pusă în slujba chemării ce îi este adresată comunității și a trezirii speranței fiecărui individ în parte.

De mare ajutor pentru înțelegerea întregii lucrări poate fi cartea lui Otto Weber *Introductory Report* (la *Dogmatica Bisericii*) (Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Mörs, 1950 ff.).

Alte lucrări importante ale lui Karl Barth

(Cf. *Bibliographia Barthiana* a lui Charlotte von Kirschbaum, în „Festschrift“ *Antwort* (1956), care enumeră 406 titluri apărute până în 1955.)

Lucrări dogmatice

Credo (o expunere asupra crezului apostolic), München, 1935.

Gotteserkenntnis und Gottesdienst (o expunere asupra Confesiunii Scoțiene), Zürich, 1938.

Dogmatik im Grundriss, München, 1947.

Die Christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, München, 1949.

Lucrări de exegeză

Römerbrief, ediția a 2-a, München, 1921.

Die Auferstehung der Toten (I Kor), München, 1924.

Erklärung des Philipperbriefes, München, 1927.

Kurze Auslegung des Römerbriefes, München, 1956.

Predici

Suchet Gott, so werdet ihr leben (cu E. Thurneysen), Berna, 1917. Ed. a 2-a, München, 1928.

Kommt Schöpfer Geist (cu E. Thurneysen), München, 1924.

Die grosse Barmherzigkeit (cu E. Thurneysen), München, 1935.

Fürchte dich nicht, München, 1949.

„Fides quaerens intellectum“. Anselms Beweis der Existenz Gottes, München.

Lucrări de istoria dogmei

Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte, Zürich, 1947.

Eseuri

Das Wort Gottes und die Theologie, München, 1924.

Die Theologie und die Kirche, München, 1928.

Eine Schweizer Stimme, 1938-1945, Zürich, 1945.

Karl Barth zum Kirchenkampf (Theologische Existenz heute, N.F., Nr. 49), München, 1956.

Theologische Fragen und Antworten, Zürich, 1957.

Multe dintre eseurile și articolele lui Barth au apărut în cele două serii *Theologische Existenz heute* (editată de Barth până în 1936 iar începând cu 1936 de K. G. Steck și G. Eichholz, München, Kaiser-Verlag), și *Theol. Studien* (editată de Karl Barth și Max Geiger, Evangelischer Verlag, Zürich-Zollikon). Toate monografiile lui Barth au fost publicate de Verlag C. Kaiser, München, și de Evangelischer Verlag, Zürich-Zollikon (ediție germană, C. Kaiser).

Literatură despre Karl Barth

Aceasta ar putea deja să constituie o mică bibliotecă. Unul dintre cele mai remarcabile semne ale prezentei situații din

teologia germană este acela că, după discuții aprinse cu privire la lucrările timpurii ale lui Barth, Protestantismul german nu mai are nimic de spus cu privire la *Dogmatica Bisericii*. În germană, cele mai complete monografii asupra lucrării *Dogmatica Bisericii* îi au ca autori pe doi teologi romano-catolici elvețieni și pe un teolog reformat olandez; toate trei merită să fie menționate, atât datorită erudiției lor cât și modului în care expun problemele. Acestea sunt:

Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Verlag J. Hegner, Köln, 1951) ;

Hans Küng, *Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth*, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1957) ;

G. C. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungs-vereins, Neukirchen bei Mörs, 1957.

Întreaga problematică a lucrărilor lui Barth este foarte bine explicată în volumul aniversar pregătit de către prietenii și studenții săi cu ocazia împlinirii a 70 de ani. Volumul a fost publicat sub titlul de *Antwort*, editat de E. Wolf, Evang. Verlag, Zürich-Zollikon, 1956.

DOGMATICA BISERICII

I. REVELAȚIA

1. Dumnezeu

Întreaga lume vorbește despre Dumnezeu. Istoria omenirii este o istorie a relației dintre oameni și zeii lor. Au afirmațiile creștine despre Dumnezeu același sens cu celelalte afirmații pe care lumea le-a făcut cu privire la Dumnezeu, la zei și la divin? Reprezintă ele doar o formă particulară a bogatei producții religioase a omenirii, a reflecției sale neîntrerupte cu privire la temeiul ultim al existenței umane? Barth remarcă faptul că ceea ce au de spus autorii biblici cu privire la Dumnezeu se opune unei astfel de integrări a creștinismului între celelalte religii ale lumii. Astfel că preocuparea lui este aceea de a elabora această distincție. În limbajul creștin, cuvântul „Dumnezeu” este folosit doar pentru a-L denota pe Acela care S-a revelat pe Sine Însuși ca Domn al tuturor ființelor prin intervențiile Sale concrete în istorie, prin modul direct în care El a vorbit cu poporul Israel și prin manifestarea Sa în Isus Christos.

[1] Cine este Dumnezeu și ce înseamnă divinul se va afla de acolo de unde Dumnezeu S-a revelat pe Sine Însuși, unde și-a revelat natura Sa, esența divinului. [IV,1, pag.186]

[2] Dumnezeu este acea parte complementară care doar ea însăși poate, într-un mod esențial și definitiv, să implinească ființa umană și întreaga creație. Totuși, mult prea adeseori, acest lucru a fost afirmat într-un mod atât de general și, prin aceasta, atât de neconvingător, încât nu mai putem fi mulțumiți să facem din termenul „Dumnezeu” conceptul ultim, sau chiar conceptul fundamental, al existenței noastre. Mult prea adeseori acest cuvânt este folosit,

în mod simplu, ca o denumire pentru ceea ce limitează întreaga înțelegere umană, atât în legătură cu sinele cât și cu lumea. Mult prea adeseori se înțelege prin „Dumnezeu” cu totul altceva, adică acea măreție lipsită de substanță, lipsită de bunătate și mai ales plictisitoare, măreție cunoscută drept „transcendență”, și nu adevărata parte complementară, nu adevăratul „celălalt”, nu ceva ce este real în afara noastră și dincolo de noi. Dumnezeu devenea o reflecție iluzorie a libertății umane, o proiecție pe care această libertate o trasează undeva, în vidul abstracției pure. Și ceea ce era caracteristic acelei transcendențe era că nu avea nicio voință specifică, că nu împlinea nicio activitate specifică, că nu rostea niciun mesaj specific și că nici nu exercita vreo anumită stăpânire și autoritate. Nu putea nici să înlănțuie cu adevărat ființa umană, dar nici să o elibereze cu adevărat. Nu o putea nici îndreptăți și nici mulțumi. Vieții umane, aceasta nu îi putea conferi un sens clar sau un scop precis.

De obicei, înalții săi preoți și profeții săi i-au oprit pe aceia care îndrăzneau să spună astfel de lucruri concrete despre Dumnezeu și au pretins că doar într-un mod „mitologic” se poate afirma ceva determinat în legătură cu Dumnezeu. Conform lor, doar într-un astfel de mod îi putem atribui personalitate și formă, capacitatea de a acționa și de a vorbi, rostirea anumitor cuvinte și efectuarea anumitor acțiuni. Așa că ei sfătuiau ca mai degrabă să ne abținem de la astfel de încercări. Așa cum o vedeau ei, transcendența nu însemna nimic mai mult decât acel „dincolo”, acel „deasupra”. Anterior oricărei activități umane, ar exista această sferă nesfârșită, acest abis în care cândva fiecare om, fie că este un om înțelept sau unul ignorant, ar urma să se arunce cu capul înainte, fie în vederea salvării, fie în vederea pierditei. Iar singurul rezultat sigur care ar lua naștere din contemplarea acestui domeniu pare a fi sterila lege a toleranței, adică legea care cere să ne abținem de la a absolutiza, de la a emite vreo judecată definitivă în ceea ce privește natura sa concretă și sensul său. În prezenta lucrare ne vom

dezice de acest mod de a vedea lucrurile și de cei care îl susțin. Vom arăta într-un mod categoric că atunci când noi vorbim despre „Dumnezeu”, avem în vedere ceva cu mult diferit.

Introducerea termenului „Dumnezeu” nu reprezintă o postulare abuzivă a acestui termen, ci, din contră, este plină de sens și ne ajută în demersul nostru doar dacă luăm în considerare ce se spune în Sfintele Scripturi în legătură cu mesajul, revelația și acțiunile lui Dumnezeu. Dumnezeu este Acela ale cărui nume și cauză sunt purtate de Isus Christos. Așadar, nici nu se pune problema unei divinități abstracte, ce există sub forma unei ființe supra-umane și supra-cosmice. Sfintele Scripturi nu au cunoștință de o astfel de divinitate. În mod sigur, Dumnezeul Sfintelor Scripturi este superior omului și lumii, în calitate de Domn al acestora. Însă totodată El S-a asociat pe Sine Însuși omului și lumii atunci când le-a creat pe acestea. Astfel că Dumnezeu ni se prezintă nouă prin acțiunile în care El este implicat și nu doar prin superioritatea Sa față de creație. Se prezintă, în egală măsură, prin relația Sa cu această creație. Ceea ce ni se arată nouă este credincioșia acestui Dumnezeu și modul unic în care El interacționează cu creația. Ceea ce se arată în fața noastră este modul Său specific de a purta de grijă, de a acționa și de a vorbi lumii create cu intenția de a afirma, proteja și restaura dreptul Său asupra creației și, prin aceasta, condiția firească a creației și onoarea acesteia. [III,4, pag.479f.]

[3] Atunci când Sfintele Scripturi vorbesc despre Dumnezeu, ele nu ne permit să ne lăsăm purtați la întâmplare de investigația și de gândurile noastre până când, la un anumit moment, ele ajung să descopere o ființă caracterizată de suveranitate absolută și de toate celelalte perfecțiuni, și care prin aceasta este Domnul, Legiuitorul, Judecătorul și Mântuitorul tuturor oamenilor. Când Sfânta Scriptură vorbește despre Dumnezeu, ea ne concentrează gândurile și atenția asupra unui singur punct și asupra a ceea ce este de

cunoscut cu referire la acel punct. Iar acesta este un lucru destul de simplu. Dumnezeu este Acela care, folosind persoana I singular, S-a adresat patriarhilor și lui Moise, profeților, iar mai târziu apostolilor. Dumnezeu este acel „Eu” care deține și manifestă toate celelalte perfecțiuni. Dumnezeu este Acela care dorește să fie cunoscut, adorat și venerat într-un mod anume. Dumnezeu este Acela care, prin Cuvântul Său, l-a creat pe Israel ca pe propriul Său popor, care mai apoi l-a pus deoparte dintre toate celelalte popoare și care, mai târziu, a pus deoparte Biserica din Israel. Dumnezeu este Acela care își exercită supremația prin ceea ce dorește și prin ceea ce face cu privire la poporul Său, popor care la început s-a numit „Israel”, iar mai apoi „Biserica”. Acest Dumnezeu este Acela care, în calitate de Domn și de Păstor al poporului Său, este, de asemenea, Stăpânul lumii, Creatorul a tot ceea ce există, Cel ce ține sub control tot ceea ce se întâmplă, fie de mică sau de mare importanță. Însă, în tot ceea ce face, stăpânirea Sa asupra lumii nu este altceva decât extinderea, aplicația și dezvoltarea stăpânirii pe care El o exercită în acest domeniu particular. El acționează la un nivel general doar de dragul unei cauze ce ține de particular. Sau, ca să o spunem altfel, El acționează la modul general prin intermediul particularului, la nivelul particularului și laolaltă cu acesta. Acesta este Dumnezeu, după cum El Însuși ni S-a auto-revelat.

Am putea privi mai îndeaproape și să întrebăm: Cine și ce anume este acest Dumnezeu care trebuie cunoscut și asupra căruia concentrează Sfintele Scripturi atenția și gândurile noastre? Cine și ce anume este acest Dumnezeu care își conduce poporul Său și Se îngrijește de el, care a creat și a ținut în existență întreaga lume doar de dragul acestui popor, care controlează întreaga lume în conformitate cu propria Sa dorință, care nu este altceva decât dorința inimii Sale pentru poporul Său? Dacă continuăm să ne punem întrebări în modul acesta în legătură cu Acela asupra căruia, după cum spune Scriptura, trebuie să se concentreze gândurile și atenția noastră, atunci vom observa că, de la

început și până la sfârșit, Biblia ne îndreaptă către numele „Isus Christos”.

Putem observa că în numele Acestuia s-a produs decizia divină prin care Dumnezeu s-a aplecat asupra poporului Său, s-a produs auto-desemnarea lui Dumnezeu ca Domn și ca Păstor al poporului Său și desemnarea acestui popor drept „poporul Său, turma Sa și pășunea Sa” (Psalmul 100:3). Putem observa că în numele Acestuia s-a produs decizia divină, sub forma unui eveniment în istoria lumii, eveniment care a reprezentat împlinirea întregii istorii anterioare a lui Israel și speranța de-a lungul întregii istorii ulterioare a Bisericii. Ceea ce s-a întâmplat a fost faptul că Dumnezeu Însuși S-a făcut pe Sine om și a purtat acest nume, Dumnezeu Însuși S-a făcut pe Sine acel om și, prin aceasta, S-a făcut apărător al cauzei tuturor celor care se aruncă în brațele acestui om și care se consideră ca fiind ai Lui. Ceea ce s-a întâmplat a fost faptul că, sub acest nume, Dumnezeu Însuși a împlinit în cursul istoriei și astfel a făcut din acesta un obiect al percepției umane actul prin care El Însuși Se făcea pe Sine părtaș la un Legământ cu oamenii aleși de El dintotdeauna și întru eternitate. Ceea ce s-a întâmplat a fost faptul că sub acest nume Dumnezeu a făcut din stăpânirea Sa asupra poporului Său o realitate. Acest popor îi aparține Lui la fel cum El Însuși Își aparține Sieși. A jurat acestui popor aceeași credincioșie pe care o are față de Sine Însuși. I-a arătat o dragoste cu nimic mai prejos decât aceea cu care El Se iubește pe Sine Însuși, în persoana fiului. Și-a împlinit voia Sa față de lume în conformitate cu hotărârea Lui dintru eternitate, care a existat dinainte de toate cele trecătoare și care este deja împlinită în ceruri. Ceea ce s-a întâmplat a fost faptul că, sub acest nume, Dumnezeu Însuși a hotărât un popor și l-a pregătit pe acesta să fie cel denumit „lumina neamurilor”, să reprezinte speranța, promisiunea, invitația și chemarea pentru toate popoarele și totodată cel care le cere socoteală, cel care le cere supunere și cel care aduce judecata întregii omeniri și a fiecărei persoane. Cum toate aceste lucruri s-au petre-

cut în numele Lui, voia lui Dumnezeu a fost împlinită. De asemenea, în conformitate cu ceea ce Scriptura mărturisește despre revelarea de Sine a lui Dumnezeu, ceea ce noi cunoaștem despre adevărata Sa voie, despre ființa Sa, despre scopul și direcția lucrării Sale, în calitate de Creator al lumii, și Stăpân al istoriei, rezultă în totalitate doar din aceste evenimente. Nu există nimic mai profund în ființa lui Dumnezeu și în lucrările Sale decât ceea ce s-a arătat în aceste evenimente și sub acest nume. Deoarece El S-a revelat pe Sine în aceste evenimente și sub acest nume. În conformitate cu Scriptura, Cel ce poartă acest nume este Acela care ne arată, prin propriul Său „Eu”, conceptele de „suveranitate” și toate celelalte perfecțiuni. Atunci când Cel ce poartă acest nume devine obiectul atenției și gândurilor noastre, atunci când aceste gânduri se îndreaptă către Isus Christos, atunci Îl vedem pe Dumnezeu și gândirea noastră este fixată asupra Lui. [II,2, pag. 52f.]

[4] Împăratul lui Israel este Dumnezeul care le stăpânește pe toate.

Cu această definiție va trebui să completăm, în cel mai simplu mod cu putință, tot ceea ce am spus mai înainte. Și, de asemenea, putem explicita această definiție în cel mai clar și mai simplu mod cu putință spunând că Dumnezeul lui Israel și totodată Dumnezeul care le stăpânește pe toate este Subiectul al cărui mesaj și a cărui lucrare reprezintă sursa, obiectul și conținutul mărturiilor din Vechiul și din Noul Testament. Sau, ca să o spunem altfel: Împăratul lui Israel este Acela care, conform mărturiilor din Vechiul și din Noul Testament, a spus „Eu sunt cel ce sunt” și care, spunând aceasta, S-a revelat pe Sine către cei ce aveau ochi de văzut și urechi de auzit, prin lucrări care Îi revelau puterea, atât în univers cât și în istoria lumii. Denumirea concretă de „Împăratul lui Israel” se referă la Acela care a vorbit și S-a arătat drept „Eu sunt” atât în Vechiul Testament cât și în Noul Testament și care reprezintă Subiectul stăpânirii divine asupra lumii.

Trebuie să se observe că în cazul acestei definiții și explicitări ale ideii de „stăpânire divină asupra lumii”, indiferent care ar fi atitudinea noastră față de ea, aceasta încețază a mai reprezenta doar o idee pură și devine ceva căruia îi corespunde o realitate concretă. Este vorba despre o idee ce a dobândit realitate concretă. Este vorba despre o idee lipsită de culoare ce a dobândit culoare. Iar aceasta se întâmplă atunci când se ia cunoștință de faptul că în cazul ideii de „stăpânire divină asupra lumii”, Acela care este Subiectul acestei stăpâniri, Dumnezeu, poartă un nume concret. Pentru a putea înțelege și susține această idee trebuie să luăm în considerare anumite perioade particulare din istoria lumii, după cum ne ghidează acest nume. Trebuie să luăm în considerare locuri particulare, cum ar fi ținutul Canaanului, Egiptul, pustietatea Sinaiului, din nou Canaanul, pământul de pe cele două maluri ale Iordanului, Ierusalimul, Samaria, orașele și satele din Iudeea și din Galileea, alte locuri mai îndepărtate din Siria, Asia Mică și Grecia și, în cele din urmă, Roma. Trebuie să luăm în considerare evenimente particulare sau istorii particulare care, în conformitate cu mărturia Vechiului și Noului Testament, s-au petrecut în mod real în acele locuri și în acele timpuri și care întotdeauna L-au implicat pe Acela care a vorbit și S-a arătat ca „Eu sunt”. Și, în cele din urmă, în mod necesar, trebuie să luăm în considerare acele Scripturi particulare care depun mărturie despre aceste evenimente și anume textele Vechiului și Noului Testament.

Iar dacă nu reușim să înțelegem și să afirmăm ideea stăpânirii divine asupra lumii, aceasta nu înseamnă altceva decât că, pur și simplu, ne raportăm într-un mod negativ la aceste evenimente ce au avut loc în acele timpuri și în acele locuri, la acele realități și la acele anumite Scripturi. Credința sau ne-credința în stăpânirea divină asupra lumii, fie că este înțeleasă și afirmată, fie că nu, nu reprezintă atât o chestiune ce ține de exploatarea acestei idei în mod corect sau în mod eronat, cât doar de raportarea în mod corect sau greșit la acea realitate asupra căreia această idee are aplica-

ție, la acele evenimente care, în conformitate cu mărturia particulară a Vechiului și a Noului Testament, au avut loc în anumite momente și în anumite locuri. Aceasta deoarece acel Subiect care vorbește și Se arată drept „Eu sunt” în aceste evenimente, Împăratul lui Israel, este Dumnezeuul care stăpânește lumea.

Toma d'Aquino (*Summa Theologica*, I, qu.103, art. 2) afirmă și încearcă să dovedească în maniera sa specifică că Subiectul care stăpânește lumea și care o îndreaptă pe aceasta către El, Acela care reprezintă „unicul și supremul scop, finalitatea”, este, în mod necesar, „exterior întregii lumi, reprezintă binele, principiul extrinsec întregului univers” (*aliquid extra mundum, a bonum or principium extrinsecum a toto universo*). Putem și chiar trebuie să acceptăm această afirmație. Deoarece în cazul în care Subiectul care stăpânește lumea nu este recunoscut ca fiind ceva distinct de lume, cum ar mai putea acesta să fie un Subiect care stăpânește lumea și care se impune pe sine drept finalitate a tot ceea ce se petrece în lume? Cum ar mai putea acesta să fie considerat într-un astfel de mod? Totuși, trebuie să ne punem întrebarea dacă această afirmație pe deplin îndreptățită trebuie să fie completată și de modul specific în care Toma îl consideră pe Dumnezeu și pe baza căruia își desfășoară el demonstrația. Conceptul său de „Dumnezeu”, conceptul de „ființă în sine” care există independent de toate celelalte entități și care astfel este absolut superioară lor, nu reprezintă altceva decât o încercare de a indica către ceea ce există dincolo de lume. Însă nu se poate demonstra realitatea unei ființe supra-mundane printr-o astfel de încercare. Aceasta deoarece, atunci când discutăm despre acest concept, singura realitate pe care putem să o indicăm este aceea a lumii care încearcă să treacă dincolo de ea și astfel, chiar și într-o astfel de încercare, avem de-a face tot cu lumea și nu cu un principiu exterior ei (*principium extrinsecum*), care ar putea fi recunoscut drept Stăpân al lumii.

Un astfel de concept de „Dumnezeu” impune demonstrarea existenței lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este identificat drept o ființă diferită de lume și care prin aceasta este în măsură să fie Stăpânul ei, atunci acest concept trebuie să conțină mai mult decât simpla încercare a lumii de a trece dincolo de ea. Ar trebui ca existența unei astfel de ființe să se demonstreze prin sine, deoarece această ființă ar transcende limitele lumii și cunoașterea lumii despre sine. Toma afirmă despre această ființă că ar avea capacitatea de a stăpâni lumea, însă o astfel de idee ar avea un conținut concret doar dacă această ființă supra-mundănă, din propria sa inițiativă, prin propria sa lucrare, prin revelație, s-ar manifesta pe sine, și-ar manifesta realitatea sa la nivelul lumii, și-ar demonstra existența sa undeva în lume. O astfel de ființă supra-mundănă s-ar arăta pe sine în lume doar printr-un act al grației sale. Iar mărturia biblică are ca sursă și conținut tocmai faptul că acest act de grație s-a petrecut în mod real. Bineînțeles, această mărturie nu este totuna cu mijloacele prin care teologia naturală demonstrează existența lui Dumnezeu, mijloace la care Toma a făcut apel pentru a ieși din acest impas. Mărturia se referă la acel „Eu sunt” care, undeva în lume, în timp și în spațiu, S-a arătat pe Sine în ființa Sa, care, în calitate de principiu extrinsec lumii dar care totodată este Stăpânul lumii, a desfășurat o lucrare de grație și de revelație în lume. Manifestarea sa în lume, în timp și în spațiu, este opusă unui concept de „Dumnezeu” care îl vede pe acesta drept o realitate exterioară lumii.

Tocmai de aceea, în acord cu mărturiile Bibliei, stăpânirea divină asupra lumii este pusă pe seama Împăratului lui Israel. Perspectiva filosofică va considera această asociere ca fiind naivă și în mare măsură discutabilă. Dar tocmai în caracterul său naiv stă adevărata sa forță. Aceasta deoarece se elimină dificultățile care ar fi apărut dacă s-ar fi ridicat obiecția în legătură cu existența reală a unei astfel de ființe supranaturale care stăpânește în acest mod lumea. Nicio altă afirmație nu mai este cerută în acest caz pentru a o

completa pe prima. Nu este nevoie să se facă apel la metodele teologiei naturale pentru a demonstra existența unui astfel de Dumnezeu și, prin aceasta, stăpânirea divină asupra lumii. Cunoașterea întregii situații reprezintă însuși punctul de pornire. Totul se bazează pe manifestarea de sine, la nivelul lumii, a Dumnezeului și a Stăpânului lumii, care există în afara lumii. Iar dogmatica trebuie să accepte acest dat naiv dar plin de forță pentru dezvoltarea ideilor și afirmațiilor sale. Nu există nicio altă alternativă pentru ceea ce se vrea a fi gândire și proclamare creștină. Dacă există într-adevăr un stăpânitor al lumii, unul care este capabil de a conduce lumea în calitate de principiu exterior ei, această întreagă situație îl presupune pe Împăratul lui Israel. . . [III,3, pag. 177f.]

[5] Dumnezeu Însuși este Acela care este cel mai aproape de noi, așa cum se presupune că e ceea ce e cu desăvârșire simplu, și, în același timp, este cel mai îndepărtat, așa cum se presupune că e ceea ce e cu desăvârșire simplu. Dumnezeu Însuși este Acela care nu poate fi găsit dar, în același timp, este Acela care le umple și le cuprinde pe toate celelalte. Dumnezeu Însuși, în ființa Sa pentru Sine, este singura ființă care nu are nevoie de nimic altceva și totodată singura ființă prin care capătă existență și există toate. Dumnezeu Însuși este începutul cu care încep toate, cel cu care trebuie să le începem pe toate plini de siguranță și fără poticnire. Și, în același timp, El este finalitatea în care toate, în mod necesar și firesc, își găsesc sfârșitul, Acela în care trebuie să le sfârșim pe toate plini de siguranță și fără poticnire. Dumnezeu Însuși este simplu, atât de simplu încât în toată slava sa El poate fi simțit prin cea mai obișnuită percepție, dar totodată poate sfida gândirea cea mai profundă și mai pătrunzătoare. Este atât de simplu încât îi aduce pe toți la tăcere pentru ca apoi, într-un mod direct, El să le permită și chiar să le ceară tuturor să facă din El obiectul gândirii și vorbirii lor. El este atât de simplu încât a gândi și a vorbi corect despre El, a trăi în mod corect în fața

Lui, nu implică, de partea ființei umane, nici existența vreunor capacități complexe ale acesteia dar nici vreo anumită simplitate a sa. Astfel că, din când în când, în funcție de nevoile noastre, El poate permite sau cere atât capacități complexe cât și simplitate, iar alteori El le poate respinge pe amândouă.

Cine și ce este Dumnezeu? Acum nu trebuie să ne mai întoarcem la vechile metode și să dăm un răspuns care să cuprindă ceea ce noi credem că ar trebui să cuprindă conceptul de „Dumnezeu”, ceea ce, în acord cu postulatele și ideile implicate în mod necesar în conceptul de „divinitate”, trebuie să fie cineva pentru a putea fi considerat „Dumnezeu”. De fapt, Dumnezeu este, pur și simplu, Acela despre care toți profeții și apostolii au spus că l-au ascultat vocea, că l-au supus, că l-au dus la împlinire sarcinile și cerințele pe care El le-a dat lor, Acela despre voia și lucrările căruia au depus mărturie profeții și apostolii. Într-un mod cu totul extraordinar, ei au fost capabili și să recunoască vocea lui Dumnezeu în mărturiile celui alt astfel încât, într-o serie lungă și neîntreruptă, ei toți s-au arătat drept slujitori și mesageri ai unuia și aceluiași Dumnezeu. Chiar dacă au făcut-o în moduri destul de diverse, totuși, căile lor, cel puțin în ceea ce ținea de Dumnezeu, nu au implicat nimic contradictoriu. Acesta este Dumnezeu În-suși, Cel pe care mărturia unanimă a profeților și a apostolilor îl descrie ca Autor al creației, al împăcării și al răscumpărării, ca Domn. Iar atunci când ei descriu și explică aceste lucrări ale Lui, precum și măreția sa, ei îl caracterizează deopotrivă drept Acela care este plin de har și sfânt, plin de milă și de dreptate, îndurător și înțelept, și, de asemenea, atotprezent și neschimbător, atotputernic, etern și plin de slavă. [II,1, pag. 458]

[6] Cunoașterea acestui Dumnezeu îi face pe aceia care au parte de ea să pretindă caracterul total și nelimitat al acestei cunoașteri, în ceea ce privește divinitatea. În mod inevitabil ea îi conduce pe aceștia la o anumită izolare. Îi

pune în fața unei pretenții de exclusivitate ce nu poate fi în niciun fel atenuată. În ceea ce-L privește pe Dumnezeu, această cunoaștere stabilește anumite limite dincolo de care ei pot trece doar renunțând la a-L mai cunoaște pe acest Dumnezeu. Prin această cunoaștere ei experimentează dragostea lui Dumnezeu ca har, milă și îndurare. O experimentează ca alegerea lui Dumnezeu, alegere făcută în virtutea libertății Sale, alegere în care nu doar că Dumnezeu îi alege pe ei pentru El Însuși, dar, de asemenea, Se alege pe Sine Însuși pentru ei, se arată pe Sine drept singurul și, prin aceasta, adevăratul Dumnezeu. Ei experimentează dragostea Lui ca pe o alegere care implică necesitatea ca, în privința oricărui aspect, să se ia o decizie definitivă cu privire la ceea ce este și ceea ce nu este divin. Decizia constă în a ajunge să recunoști că acest Dumnezeu care i-a ales pe ei este singurul Dumnezeu și că orice altceva se intitulează sau se pretinde Dumnezeu nu este ceea ce se pretinde. Doar El este Dumnezeu deoarece tot ceea ce El se arată a fi, tot ceea ce El făptuiește, are semnificație și tărie, se susține sau se neagă doar datorită a ceea ce este El, doar datorită faptului că El acționează într-un mod unic, fără de egal. Nu există nimeni altcineva ca El. El nu trebuie să facă față niciunei comparații, fie ea în favoarea sau în defavoarea Sa. Nu există niciun fel de suspiciune că Cuvântul Său ar implica ceva contradictoriu, că lucrările Sale ar întâmpina opoziție. Și, bineînțeles, nu există niciun fel de suspiciune în privința faptului că lucrările Sale și Cuvântul Său nu au nevoie și nici nu permit măcar vreun fel de cooperare, adăugire sau legitimare din partea altcuiva. . .

Cunoașterea lui Dumnezeu, în sensul în care este ea transmisă în Noul Testament, adică drept cunoaștere a Dumnezeului triunic, cunoaștere ce contravine tuturor concepțiilor religioase din primele secole, a însemnat și încă mai înseamnă cea mai radicală formă de „amurg al idoliilor”, acel lucru pe care Schiller, într-un mod atât de mișcător, îl deplânge ca reprezentând de-divinizarea „minunatei lumi”. Nu a fost vorba doar de o acuzație închipuită atunci

când întreaga lume a acuzat Biserica Primară de ateism și ar fi fost mai înțelept ca apologeții să nu ia o poziție atât de fermă împotriva acestei acuzații. Există un fundament real al acelui sentiment, care poate fi întâlnit și în zilele noastre, că orice propovăduire autentică a religiei creștine reprezintă o forță care se opune și chiar distruge dezvoltarea religiilor, viața lor, diversitatea lor, pacea lor. Chiar așa și trebuie să se întâmple. Locuitorii Olimpului și cei ai Valhallei se prăbușesc atunci când mesajul acelui Dumnezeu care este unicul și singurul Dumnezeu ajunge să fie cunoscut și crezut. Personajele oricărei practici religioase se arată în mod evident drept personaje lumești și se retrag. Pot să mai rămână în viață doar ca simple idei, simboluri, fantome și, într-un final, ca personaje de comedie. Iar până la urmă se vor cufunda în uitare chiar și sub această formă. Nicio afirmație nu este mai revoluționară și mai aducătoare de pericol decât aceea că există un singur Dumnezeu și că nu mai este nimeni altul ca El. Tot ceea ce se vrea a fi permanent în lume își trage forța vitală din ideologii și mitologii, din religii deghizate, și astfel din tot felul de zei și divinități. Datorită adevărului proclamației că Dumnezeu este Unul a eșuat „Cel de-al Treilea Reich” al lui Adolf Hitler. Atunci când această proclamație este rostită astfel încât să se facă auzită și înțeleasă, dintr-o dată, cei 450 de profeți ai lui Baal ajung să se teamă pentru viețile lor. Nu mai e loc pentru ceea ce în ultima vreme se cheamă „toleranță”. Alături de Dumnezeu există fie creația Sa, fie dumnezeii falși, iar singurele religii care mai există alături de credința în El sunt religii ce constau din superstiții, erori, și care în final se dovedesc a fi non-religii. [II,1, pag. 443f.]

2. Cunoașterea lui Dumnezeu

Cunoașterea lui Dumnezeu, așa cum este ea considerată în creștinism, este rezultatul unui eveniment care a avut loc odată

pentru totdeauna. „Și Cuvântul S-a făcut trup” (Ioan, 1:14).¹ În calitatea Sa de Creator, Dumnezeu își confruntă creația în calitate de obiect (obiectivitatea Sa primară) și Se arată pe Sine în acest mod prin mijlocirea anumitor realități lumești, prin realitatea lui Isus Christos și prin mărturia despre El pe care tot El o realizează și care dobândește eficacitate prin puterea Duhului Său (obiectivitatea Sa secundară). Pe de altă parte, la nivelul ființei umane, factorul corespunzător este credința, adică o cunoaștere indirectă a lui Dumnezeu, care începe cu recunoașterea, plină de mulțumire, a modalității în care s-a revelat divinitatea și care se bazează pe acele realități alese de Dumnezeu.

[7] Ce anume reprezintă Dumnezeu în calitatea Sa de „Dumnezeu”, ce anume este persoana Sa divină, care sunt caracteristicile Sale, „esența” (*essentia*) Sa de „Dumnezeu” - pe toate acestea le putem găsi fie în manifestările lui Dumnezeu ca Domn și Salvator, fie nu le putem găsi deloc. Faptul că El S-a revelat în acest mod presupune că Dumnezeu, realitatea autentică, nu s-a retras din lume și dintre oameni, ci El a dat oamenilor nimic mai puțin decât pe Sine Însuși, ca Acela care face față nevoilor lor, ca lumină pentru întunericul lor, S-a dat pe Sine Însuși ca Tată în propriul Său Fiu și prin Duhul Sfânt. Actul revelării lui Dumnezeu presupune și faptul că omul, în calitatea sa de păcătos care prin el însuși nu poate altceva decât să meargă pe căi greșite, este chemat să se lase de încercarea de a răspunde prin el însuși la întrebarea cu privire la adevărata realitate și îi este impus răspunsul pe care Dumnezeu Însuși îl dă la această întrebare. În sfârșit, actul revelării lui Dumnezeu presupune faptul că prin Cuvântul lui Dumnezeu și Sfântul Duh, fără a mai avea nevoie de o altă încredințare decât

¹ În general, citatele din Biblie au fost date conform cu traducerea Cornilescu, GBV, 1990. În această versiune, Ioan 1:14 este „Și Cuvântul a devenit trup”. Am preferat totuși redarea acestui pasaj prin „Și Cuvântul S-a făcut trup”, atât aici cât și în titlul subcapitolului II.2, atât din motive stilistice cât și datorită faptului că varianta aleasă este una relativ consacrată. (N. trad.)

această absolută încredințare, omul se încredințează Aceluia în care poate fi găsită adevărata realitate, Aceluia care îl primește pe om în calitate de izvor al vieții, de alinare, de stăpânire, ca Acela care are toată puterea asupra sa și asupra tuturor lucrurilor. [II,1, pag.261f.]

[8] Revelarea lui Dumnezeu, prin care omul dobândește adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, reprezintă rezultatul bunei dispoziții a lui Dumnezeu, prin care El se comportă față de noi ca un Dumnezeu triunic, ceea ce și este în El Însuși; Se comportă într-un astfel de mod încât, deși suntem oameni și nu Dumnezeu, ajungem să luăm parte la adevărata Sa cunoaștere despre El Însuși. Bineînțeles, luăm parte la ea în măsura în care El crede de cuviință și, prin aceasta, în măsura care este potrivită pentru noi. Totuși, prin această împărtășire, luăm contact cu realitatea adevăratei cunoașteri despre El Însuși. Această împărtășire este dobândită prin aceea că Dumnezeu se descoperă pe Sine oamenilor în obiectul Său secundar, adică în obiectul ce constă din lucrările și din semnele Sale în lumea creată, în fața ochilor și urechilor și în inimile acelor care doar prin ei înșiși ar fi incapabili să Îl cunoască. Ceea ce este esențial în aceasta este faptul că Acela care ni se descoperă în acest mod este Dumnezeu Însuși, adevăratul, supremul și singurul Domn, faptul că în revelarea Sa avem de-a face cu lucrarea Sa în calitate de Dumnezeu triunic și astfel avem de-a face cu El Însuși în toate lucrările Sale din lumea creată și în toate semnele pe care El le arată. Pe baza acestui fapt și doar pe baza sa, putem dobândi noi cunoaștere adevărată despre Dumnezeu. [II,1, pag.51]

[9] În realitatea sa subiectivă, revelația lui Dumnezeu constă și din anumite semne particulare ale realității sale obiective, semne care sunt date de Dumnezeu. Drept semne ale realității obiective care este revelația trebuie să înțelegem anumite evenimente, relații și regularități particulare care au avut loc în lumea în care revelația se produce ca o

realitate obiectivă, în lumea care totodată este și lumea noastră, lumea naturii și a istoriei. Ceea ce este specific pentru aceste evenimente, relații și regularități este faptul că, pe lângă ceea ce ele sunt și semnifică în această lume în ele însele, din punctul de vedere al imanenței, ele mai au și o altă natură și o altă semnificație care poate fi găsită la nivelul realității obiective a revelației, la nivelul celor ce țin de întruparea Cuvântului. Natura și semnificația pe care le au din perspectiva transcendenței este aceea că prin ele Cuvântul care s-a revelat în mod obiectiv în lume, care a fost făcut cunoscut lumii odată pentru totdeauna, continuă să vorbească lumii, să fie auzit și acceptat în celelalte zone și în celelalte epoci ale lumii. Prin ele, Cuvântul își face „drum liber” prin lume. Ele sunt instrumente prin care Cuvântul ajunge să fie cunoscut de oameni și, prin aceasta, ajunge să îi îndreptățească și să îi sanctifice pe oameni, prin care Cuvântul revărsă harul lui Dumnezeu, care este conținutul său, asupra oamenilor. Funcția lor de instrumente constă în aceea că ele îmbracă obiectul revelației în ceva ce ține de lumea creată; prin aceasta, ele totodată îl descoperă pe acesta, adică îl aduc într-o formă ce ține de lumea creată și care îl face accesibil oamenilor, ei înșiși fiind ale lumii create. Prin acestea este indicată revelația. Acestea atestă revelația. Sau poate, mai bine zis, Cuvântul lui Dumnezeu, întrupat, este Cel ce atestă prin ele că întruparea nu a fost în zadar, că acest Cuvânt a fost rostit odată pentru totdeauna, că acest Cuvânt este adevărat și lucrător. [I,2, pag.223]

[10] El se descoperă pe Sine ca Acela care este prin faptul că Se îmbracă pe Sine într-o formă care nu reprezintă ceea ce El Însuși este. El Se folosește de această formă diferită de El Însuși, El Se folosește de lucrările și de caracteristicile ei pentru a Se obiectiva în, cu și sub această formă și, prin aceasta, să Se dea pe Sine Însuși lumii spre a fi cunoscut. Revelația înseamnă a arăta semne. Sau, spus într-un mod simplist, revelația înseamnă sacrament, adică mărturia lui Dumnezeu despre Sine Însuși, reprezentarea adevărului

58

Său și, prin aceasta, a adevărului prin care El se cunoaște pe Sine Însuși, în forma unui obiect creat, într-o formă care este adaptată cunoașterii noastre de creatură. [II,1, pag. 52]

[11] În mod fundamental, cunoașterea lui Dumnezeu prin credință reprezintă întotdeauna această cunoaștere indirectă a lui Dumnezeu, adică cunoașterea lui Dumnezeu în lucrările Sale, în acele creaturi particulare pe care Dumnezeu le hotărăște și le alege pentru a fi martore ale obiectivizării sale prin lucrările Sale particulare. Ceea ce dă diferența dintre credință și necredință, credință eronată și superstiție este faptul că credința se mulțumește cu această cunoaștere indirectă a lui Dumnezeu. Credința nu consideră cunoașterea lui Dumnezeu în lucrările sale a fi insuficientă. Dimpotrivă, ea este cu adevărat mulțumită de faptul că îl poate cunoaște pe Dumnezeul cel adevărat în lucrările Sale. Ea se arată pe sine ca obiectivizare a lui Dumnezeu prin obiectivizarea lucrărilor sale. De asemenea, credința se bazează pe caracterul particular al acestor lucrări. Ea nu alege într-un mod arbitrar obiecte pe care le instituie drept semne, în felul acesta inventând, după buna sa dispoziție, o cunoaștere a lui Dumnezeu. Credința Îl cunoaște pe Dumnezeu prin intermediul obiectelor pe care Dumnezeu Însuși le-a ales. Cunoscând în felul acesta, este recunoscută și acceptată alegerea și sanctificarea pe care le efectuează Dumnezeu. Și, în ceea ce privește aportul său, credința se folosește de aceste lucrări speciale ale lui Dumnezeu așa cum trebuie ele să fie folosite în calitate de mijloace prin care se obține cunoașterea lui Dumnezeu. Ea acceptă aceste obiectivizări drept martore și doar ca martore, ale obiectivizării lui Dumnezeu. Nu poate fi vorba despre venerarea unor idoli atunci când este vorba despre acelea prin care Dumnezeu Însuși face posibilă și chiar impune venerarea Sa. Credința și, bineînțeles, cunoașterea lui Dumnezeu, sunt susținute sau respinse laolaltă cu toate aceste moduri determinate în care Dumnezeu a luat forme obiective. Doar în aceste modalități determinate se vorbește și se aude despre

Dumnezeu în Biserica lui Isus Christos. Nici măcar una dintre acestea nu poate fi dată la o parte sau modificată fără ca, prin aceasta, întreaga viață a Bisericii să fie alterată într-un mod radical. [II,1, pag.17f.]

[12] În opoziție cu acestea trebuie să plasăm, întâi de toate, cele spuse în Exodul 33:11-23. Cu greu le-am putea înțelege pe acestea altfel decât ca o confirmare a regulii generale a lui Luther, care constituie cadrul pentru înțelegerea tuturor celorlalte. Acolo se spune că Dumnezeu i-a vorbit lui Moise față către față, așa cum discută un om cu prietenul său (versetul 11). Ce înseamnă aceasta? Citim în cele ce urmează că Moise i-a vorbit lui Dumnezeu ca urmare a faptului că Dumnezeu i-a spus: „Eu te cunosc pe nume și ai căpătat trecere înaintea ochilor Mei”. Astfel că Moise a dorit să cunoască „căile” lui Dumnezeu sau, altfel spus, să îl „cunoască” pe Dumnezeu (versetul 13) drept Acela care „va merge cu ei” în călătoria lor din Sinai spre Canaan, călătorie pe care Dumnezeu le-a cerut-o: „Dacă nu mergi Tu însuși cu noi, nu ne lăsa să plecăm de aici. Cum se va ști că am căpătat trecere în ochii Tăi, eu și poporul Tău? Oare nu când vei merge Tu cu noi și când, prin aceasta, vom fi deosebiți, eu și poporul Tău, de toate popoarele de pe fața pământului?” (versetele 15f.). Dumnezeu răspunde că el va face lucrul acesta, iar Moise insistă că ar vrea să vadă slava lui Dumnezeu (versetul 18). Iar Dumnezeu nu îi refuză nici măcar această cerință, ci El va face să treacă pe dinaintea lui Moise „toată bunătatea Mea” (versetul 19) și îi aduce la cunoștință numele lui Dumnezeu: „Eu Mă îndur de cine vreau să Mă îndur și am milă de cine vreau să am milă” (versetul 19).

Însă faptul că Moise află numele lui Dumnezeu nu constă în nimic mai mult decât în această „trecere pe dinainte” a lui Dumnezeu: „fața nu vei putea să Mi-o vezi, căci nu poate omul să Mă vadă și să trăiască” (versetul 20). Această „trecere pe dinainte” indică cu certitudine faptul că umblarea Lui cu ei, pe care a cerut-o și a așteptat-o Moise, a înce-

60

put deja, că Dumnezeu chiar merge înaintea lui Moise și a oamenilor săi. Și atunci când „a trecut pe dinaintea” lui, Dumnezeu l-a așezat pe Moise pe o stâncă și Și-a întins mâna asupra lui astfel încât el să îl poată vedea pe Dumnezeu doar din spate (și astfel să îl vadă doar trecând pe dinainte, mergând cu ei, mergând în fața lor). Doar în felul acesta și nicidecum altfel a putut el să vadă slava lui Dumnezeu. Doar în felul acesta a vorbit Dumnezeu cu Moise „față în față, așa cum vorbește un om cu prietenul său”. Dumnezeu chiar vorbește cu Moise. Moise află numele lui Dumnezeu. El este încurajat și îndrumat de Dumnezeu Însuși. Îl cunoaște pe Dumnezeu deoarece el s-a rugat de Dumnezeu care i-a apărut lui în modul cel mai concret cu putință. Iar toate acestea se întâmplă atunci când Dumnezeu trece pe dinaintea lui, merge înaintea lui, atunci când Dumnezeu lucrează, acționează, atunci când Moise nu îi poate vedea fața lui Dumnezeu, ci poate doar să-l urmărească cu privirea pe Dumnezeu. Mai mult decât atât nu ar însemna doar mai puțin, ci ar fi totuna cu nimic, ar fi chiar ceva negativ. Omul nu îi poate vedea fața lui Dumnezeu, nu Îl poate vedea pe Dumnezeu în natura Sa pură fără să se expună pe sine însuși mâniei nimicitoare a lui Dumnezeu.

Ar trebui ca omul să devină un al doilea Dumnezeu pentru a-L putea vedea pe Dumnezeu în mod nemijlocit. Și atunci cum ar mai putea scăpa omul de mânia nimicitoare a lui Dumnezeu? Așa că Dumnezeu se arată a fi de două ori îndurător față de Moise: nu doar că El îl ia să-i fie al Lui, așa cum îi promisese, dar, de asemenea, El face lucrul acesta într-un mod care este adaptat pe măsura naturii create a omului, El vorbește cu Moise prin semnele vizibile ale lucrărilor Sale. Această idee referitoare la cunoașterea indirectă a lui Dumnezeu cu greu ar putea fi contrazisă pe baza vreunui pasaj sau referință din Scriptură care să fie relevante în acest context. Ba chiar, va trebui să acceptăm că până și în acele pasaje în care mijloacele și semnele prin care Dumnezeu vorbește și se arată nu sunt explicit menționate, acestea sunt totuși acceptate de la sine de către autorii bi-

blici. Întotdeauna ei au în vedere un Dumnezeu care se arată, se revelează omului prin obiectul Său secundar, prin lucrările sale. . .

În plus, mesajul Noului Testament nu reprezintă nimic altceva decât proclamarea numelui lui Dumnezeu pe baza „tregerii Sale pe dinaintea” omului în virtutea harului Său. Iar acest mesaj este expus în forma expunerii unei serii de evenimente istorice particulare, evenimente istorice care încep cu Exodul, ba chiar cu chemarea lui Avram și cu legământul lui Noe. Însă abia acum scopul său concret și universalitatea sa devin clare. Mesia, fiul care i-a fost promis lui Avram și lui David, Slujitorul lui Yahweh, Profetul și Împăratul au apărut; și nu doar în calitate de trimiși ai lui Dumnezeu, ci ca Însuși Fiul lui Dumnezeu. Și totuși Cuvântul nu s-a arătat în condiția Sa eternă, ca Fiu care doar El singur stă la un loc cu Tatăl. Nu a fost așa, ci Cuvântul s-a făcut trup. Dumnezeu S-a dat pe Sine Însuși să fie cunoscut și astfel a și fost cunoscut, în forma obiectului Său secundar, ca arătare supremă, prin acea lucrare a lui Dumnezeu căreia toate celelalte lucrări ale Sale i-au slujit drept pregătire, drept cauze auxiliare și drept antecedente, în umanitatea pe care El Și-a asumat-o pentru Sine, în care El S-a smerit pe Sine Însuși și pe care El a făcut-o prin Sine Însuși. Astfel că „I-am văzut slava” înseamnă că L-am văzut în umanitatea Sa, umanitatea Fiului lui Dumnezeu, pe drumul Său către moarte care totodată era și drumul către reînvierea Sa.

Astfel că avem de-a face din nou cu un contact indirect cu Dumnezeu, contact la care au luat parte și apostolii, ca martori ai Noului Testament. Ei au stat față în față cu o înveșmântare, cu un semn, cu o lucrare de-a lui Dumnezeu. În ieslea din Bethleem și la crucea de pe Golgota a avut loc evenimentul prin care Dumnezeu S-a dat pe Sine Însuși oamenilor spre a fi cunoscut și prin care oamenii L-au cunoscut pe Dumnezeu. Faptul că oamenii văd acest eveniment în lumina reînvierii și că în cele 40 de zile de după înviere ei l-au văzut pe Isus așa cum era El în realitate, ca prezență și făptuire a lui Dumnezeu, nu schimbă cu nimic

faptul că în cele 40 de zile ei au văzut în chip clar obiectivitatea secundară a lui Dumnezeu și doar prin intermediul acesteia au putut ei cunoaște obiectivitatea primară, pe Dumnezeu Însuși. Faptul că natura dublă, de Dumnezeu și om, a Mijlocitorului Isus Christos reprezintă împlinirea revelației și a răscumpărării proclamate în Noul Testament este totuna cu faptul că această cunoaștere prin credință din Noul Testament reprezintă o formă indirectă de cunoaștere a lui Dumnezeu (și care tocmai din acest motiv este reală).

Și tocmai această cunoaștere prin credință, care în Vechiul și în Noul Testament este considerată drept cunoașterea lui Dumnezeu pe baza lucrărilor Sale, reprezintă în zilele noastre cunoașterea proclamată în Biserica lui Isus Christos. Acesta este mesajul Evangheliei proclamate de Domnul său, de Mijlocitorul care este deopotrivă Dumnezeu și om, mesaj care contrazice într-un mod explicit orice altă proclamare ce ar avea ca obiect natura pură, dezbărată de orice altceva, a lui Dumnezeu Însuși. Este o Evanghelie a credinței, o invitație la credință prin aceea că Îl proclamă ca Dumnezeu pe Dumnezeu în modul prin care El Însuși se mijlocește, în semnele vizibile ale lucrărilor Sale, în înfățișarea Sa ca obiect. Este astfel deoarece nu abandonează domeniul cunoașterii indirecte a lui Dumnezeu, ci se menține în acest domeniu în care trebuie să Îl căutăm și să Îl găsim pe Dumnezeu.

Această cunoaștere indirectă reprezintă adevărata și corecta cunoaștere a lui Dumnezeu deoarece acest mod de cunoaștere a fost ales și stabilit de Dumnezeu Însuși. A accepta această cunoaștere ca fiind suficientă nu înseamnă resemnare, ci smerenia și îndrăzneala omului care stă în fața lui Dumnezeu prin credință și doar prin aceasta. Evanghelia Bisericii lui Dumnezeu este așadar, în mod necesar, un mesaj cu conținut determinat, circumscris și limitat. Nu conține și nu afirmă orice. Conținutul său nu este acel *απειρον*¹, nu este acel infinit și necondiționat pe care oamenii

¹ „Nedeterminatul” (N. trad.).

îl presupun a fi Dumnezeu. Dumnezeu nu înseamnă anihilarea percepției, ci integrarea ei. Dumnezeu nu se opune reprezentărilor determinate, concrete, ci chiar stabilește o astfel de reprezentare. Gândirea ghidată de Dumnezeu nu se pierde pe sine însăși într-o unică totalitate; din contră, ea se înfățișează prin concepte determinate, afirmă un lucru și îl neagă pe altul, include un lucru și îl exclude pe altul.

Învățătura Bisericii constă din adevărata Evanghelie, din Evanghelia lui Isus Christos, Mesia Israelului, adevăratul Dumnezeu care, de asemenea, S-a făcut pe Sine un anumit om, într-un anumit loc și la un anumit moment. Este explicată nu o idee despre Dumnezeu, ci numele Său revelat prin lucrările Sale. Și, asemeni conținutului învățăturilor sale, Biserica este ea însăși o formă obiectivă, vizibilă, care predică cu glas tare și acționează prin sacrameente. Toate acestea țin de registrul obiectelor, printre și alături de multe alte lucruri; însă toate acestea sunt fundamentate pe mărturia apostolilor și a profeților, mărturie care ea însăși este realizată și dovedită într-un mod obiectiv. Învățătura creștină nu se rușinează de acest tip de mărturie; din contră, ea se laudă cu aceasta, în calitatea ei de mărturie continuă într-o carte ca oricare alta. Credința creștină, în calitatea sa de cunoaștere a adevăratului Dumnezeu, se menține pe sine în această zonă a obiectivului, se acceptă pe sine ca ținând de acest domeniu care, bineînțeles, nu este totuna cu natura lui Dumnezeu. Însă acesta este domeniul în care au loc lucrările lui Dumnezeu, în care Dumnezeu Însuși, în natura Sa, se dă pe Sine spre a fi cunoscut, iar aceasta pe baza alegerii și sanctificării realizate prin harul Său nemeritat. A nega acest domeniu al obiectului secundar al lui Dumnezeu, a ne debarasa de el, nu înseamnă altceva decât a distruge fundamentele Bisericii lui Isus Christos și a nimici credința însăși. Aceasta se întâmplă dacă, pentru a ajunge la o presupusă cunoaștere superioară a lui Dumnezeu, vrem să ignorăm, să ne debarasăm de înfățișările Sale, de semnele și de lucrările prin care El se dă pe Sine Însuși omului spre a fi cunoscut, fără ca aceasta să însemne dimi-

nuarea slavei sale, ci doar ca o manifestare a acestei slave. Credința, fie se arată în acest domeniu, fie nu reprezintă deloc credință. Și același lucru este valabil și despre cunoașterea lui Dumnezeu prin credință. [II,1, pag.18 f.]

[13] El există nu doar într-un mod ce nu poate fi conceput, în calitate de Dumnezeu, ci, de asemenea, într-un mod concret, în calitate de om; nu doar deasupra lumii, ci, de asemenea, în lume și aparținând lumii; nu doar în ceruri, fără a fi văzut, ci, de asemenea, într-o formă pământească vizibilă. El este și se transformă, El există în mod concret – nu putem să nu facem o astfel de afirmație; a o face înseamnă a avea o atitudine de docetism extrem față de realitatea obiectivă. Însă înseamnă toate acestea că El există ca un obiect printre multe alte obiecte și că astfel El ar putea fi perceput și cunoscut ca orice alt obiect? Bineînțeles că nu putem nega că El este un astfel de obiect, că poate fi perceput și cunoscut în modul acesta, din moment ce considerăm că El a existat ca un om din această lume, având o formă pământească vizibilă. Însă, bineînțeles, un om nu este doar un lucru, doar un obiect. În calitate de om ce trăiește printre oameni, el este un „Tu” uman și astfel el este diferit de toate obiectele. Iar calitatea de omul „Tu” nu reprezintă doar determinația existențială a Eului Său, ci este astfel în raport cu întreaga realitate obiectivă a lumii. Prin Isus Christos Dumnezeu este și devine om, devine tovarășul tuturor oamenilor. În calitate de Dumnezeu, El nu este doar unul dintre mulți alți tovarăși și nici nu reprezintă doar simpla idee a tovarășiei umane. Vorbim despre cel ce este „Fiul Tatălui, Dumnezeu după chip”. El s-a făcut om, omul care este tovarăș al tuturor oamenilor; astfel acest „Tu” reprezintă nu doar o simplă obiectivitate, ci reprezintă obiectul suprem, *acel* „Tu” este care totodată un „Tu” în care se regăsește unicul și eternul Dumnezeu. Ceea ce s-a întâmplat nu a fost că un om și-a asumat, în mod corect sau greșit, realitatea obiectivă a acestui „Tu” uman și astfel a ajuns să fie perceput, înțeles și interpretat de alții tocmai ca această

realitate obiectivă. Ceea ce s-a întâmplat a fost că Dumnezeu Însuși, în marea Sa milă și marea sa putere, Și-a asumat, în Fiul Său, o condiție și o esență umane. Prin aceasta a ajuns să fie om, să fie acel „Tu” fără de egal, Dumnezeu Însuși venit în această lume într-o formă pământească, concretă, vizibilă, în înfățișarea pe care El a luat-o în acel om. Avem de-a face atât cu Dumnezeu Însuși cât și cu acel om. Dumnezeu Însuși vorbește atunci când acel om vorbește în modurile în care oamenii vorbesc. Dumnezeu Însuși lucrează și suferă atunci când acel om lucrează și suferă, în calitatea sa de om. Dumnezeu Însuși iese victorios atunci când acela iese victorios, în calitatea sa de om. Vorbirea, lucrarea, suferința și victoria umană a acestui om ne privesc și pe noi în mod direct; istoria Lui reprezintă istoria salvării noastre, care a schimbat întreaga condiție a umanității, iar aceasta doar pentru că Dumnezeu Însuși reprezintă, prin Fiul Său, subiectul uman al acestei istorii, doar pentru că Dumnezeu Însuși, în Fiul Său, Și-a asumat, și le-a luat spre a fi ale Sale, natura și felul nostru uman, doar pentru că Dumnezeu Însuși, în Fiul Său, a venit în această lume, ca unul dintre noi, „ca Acela care a pășit în lumea noastră”. [IV,2, pag. 50f.]

[14] Cum altfel decât prin propria Sa revelație am putea lua cunoștință de faptul că Fiul lui Dumnezeu a ajuns să fie Fiul Omului, de acest fapt care s-a petrecut laolaltă cu multe altele în lume? Prin care dintre mijloacele de investigație, de analiză, pe care le cunoaștem și le utilizăm pentru a percepe alte lucruri, ne-am putea baza în această privință? Care dintre științele naturale, ce tip de metafizică ne-ar putea conduce la acest subiect, ca să nu mai vorbim despre faptul de a-l cunoaște așa cum ne permite teologia să îl vedem în mod efectiv, să îl considerăm drept fundament, să îl asumăm drept axiomă a tuturor reflecțiilor noastre ulterioare? Ce autoritate, chiar dacă ar fi vorba despre autoritatea unei Biserici infailibile sau despre autoritatea apostolicilor, ar putea mărturisi în favoarea sa dacă acest fapt nu ar

66

primi mai întâi el însuși mărturie în fața acestora? Dacă chiar este atestat, acest lucru se întâmplă doar prin sine însuși, pentru că acest fapt este revelat ca fiind ceea ce este. Altfel el nu ar putea fi atestat în niciun fel. Altfel vom fi obligați să îl acceptăm doar ca pe o ipoteză riscantă, poate o ipoteză profundă și îndrăznească, dar totuși o simplă ipoteză. Vom fi obligați să îl acceptăm ca pe o asumptie și să ne bazăm total pe caracterul ei consistent, pe capacitatea sa de a fi relevantă și constructivă. Dar în esență aceasta nu ar reprezenta cunoaștere. Ar reprezenta doar presupunere. Și întreaga Biserică ar fi fundamentată pe o astfel de ipoteză. Biserica nu ar cunoaște, ci doar ar face asumptii cu privire la fundamentul său. Dacă Biserica chiar deține cunoaștere, dacă noi deținem cunoaștere, aceasta se întâmplă doar pentru că acest fapt nu reprezintă un simplu fapt, ci unul care vorbește pentru sine însuși, care se revelează pe sine însuși, care nu doar că are loc, dar se și face pe sine cunoscut și care, prin toate acestea, implică existența unui subiect care ajunge să îl cunoască ca atare. Nu trebuie pierdut din vedere că acest fapt nu poate fi cunoscut în niciun alt mod decât prin sine însuși. [IV,2, pag. 123]

[15] Această cunoaștere a omului Isus are drept implicație participarea subiectului cunoscător la acele noi situații prin care Acela S-a făcut pe Sine un om din lume. Iar această participare are drept implicație faptul că ceea ce este fundamental în Acesta trece dincolo de ceea ce este în sine și ajunge în domeniul a ceea ce noi putem vedea, înțelege, ști, se dezvăluie, se mărturisește, se revelează pe sine în acest domeniu. Aceasta mai înseamnă totodată că prin puterea și mila acestui act divin plin de măreție, care reflectă esența modului Său de a fi, omul Isus mărturisește în favoarea Sa, Se expune pe Sine, Se dă pe Sine spre a fi cunoscut într-un astfel de mod încât El nu doar că face obiectul unei mărturisiri, dar chiar este recunoscut și înțeles drept Acela care este El în realitate. Aceasta înseamnă că prin această revelare de Sine, odată cu aceasta, El face ca omul

să vadă și să înțeleagă măreția actului divin în care și prin care El își are ființa, care însoțește și se conformează ființei Sale, care reproduce natura Sa fundamentală. Prin aceasta, prin faptul că sunt stăpânite de El Însuși, cunoașterea și înțelegerea umană dobândesc o relevanță specială. Esența cunoașterii Acestuia este că trebuie să luăm în considerare, să analizăm acest act al măreției divine, în care și prin care omul Isus își are ființa Sa, dintr-o perspectivă care să fie iluminată și direcționată de El și care, prin aceasta, este în deplin acord cu El. [IV,2, pag.39]

[16] Sfântul Duh reprezintă venirea omului Isus, care este Fiul lui Dumnezeu, la alți oameni care nu sunt ceea ce este El, dar cărora El li se arată. Iar mărturia Duhului Sfânt reprezintă dezvăluirea către acești oameni și totodată descoperirea de către ei, a faptului că, deoarece sunt în legătură cu El, pot fi considerați a fi ceva ce ei nu sunt prin ei înșiși, pot deveni ceva ce sigur nu ar fi reușit să ajungă vreodată prin propriile lor eforturi și anume copii ai lui Dumnezeu, copii ai luminii care, deși trăiesc printre cele sortite morții, sunt totuși lipsiți de frica de moarte deoarece, deși sunt niște păcătoși, sunt totuși liberi de blestemul păcatului. Totodată ei devin mesageri pentru toți aceia care, nevăzând lumina, trăiesc încă în întuneric, dar care nu trebuie să rămână în acest întuneric. Și, deoarece Sfântul Duh reprezintă venirea lui Isus Christos Însuși, iar mărturia Sa reprezintă această descoperire ce li se face oamenilor cu privire la ei înșiși, Duhul Sfânt și mărturia Sa reprezintă de fapt revelarea de Sine a lui Isus Christos și, prin aceasta, reprezintă fundamentul cunoașterii lui Isus Christos. [IV,2, pag. 128]

[17] Va trebui să realizăm că ceea ce Dumnezeu ne-a revelat nouă este propria Sa persoană și propriile Sale lucrări. Toată alinarea, toată puterea, tot adevărul pe care îl putem găsi în această revelație depind de faptul că, în cazul ei, avem de-a face cu Dumnezeu. Întreaga noastră înțelege-

68

re cu privire la ceea ce a fost revelat depinde de faptul că o identificăm pe aceasta ca aparținându-I lui Dumnezeu și că eliminăm orice altă variantă. Prin aceasta, trebuie să înțelegem că, odată ce a primit revelația, omul ajunge să fie sub judecata lui Dumnezeu. Doar astfel ajunge el să fie și sub promisiunile lui Dumnezeu. Doar prin aceasta Dumnezeu se întâlnește cu omul în calitate de Mijlocitor, care preia și redirecționează cauzele pentru care trăiește ființa umană. El nu anihilează capacitățile, viața și realizările omului, ci le subordonează pe acestea Siei, deoarece omul trebuie întotdeauna să trăiască sub stăpânirea lui Dumnezeu dacă este ca Dumnezeu să triumfe iar omul să fie ajutat să-și găsească mântuirea.

Așadar, trebuie să înțelegem că a primi revelația lui Dumnezeu implică, de partea omului, dezbărarea de estimările pe care le face prin propria sa libertate și acceptarea binecuvântării de a avea acea libertate pe care o au copiii lui Dumnezeu. Această negație, negația omului prin mila și harul etern al lui Dumnezeu, reprezintă doar reversul statutului său de copil al lui Dumnezeu, de parte în legământul dintre om și Dumnezeu. Însă aceasta înseamnă că negarea umanității, la fel ca și statutul de copil al lui Dumnezeu, nu poate fi realizată altfel decât prin lucrarea lui Dumnezeu Însuși. Astfel că forța lui Dumnezeu triumfă asupra înlănțuirii în care ne găsim atunci când căutăm împlinirea propriilor capacități, când credem doar în propriile noastre forțe. Însingurarea, încrederea în sine a omului care cunoaște și trăiește doar în propria sa libertate, este depășită, ajunge să fie subordonată și, într-un final, relativizată, prin mijlocirea singurului Dumnezeu și a libertății Sale, libertate în virtutea căreia El optează pentru a avea părtășie cu fiecare om și pentru a deveni, odată pentru totdeauna, Stăpânul lui. Cum ar fi putut vreodată omul să prevadă o astfel de victorie și minunea pe care ea o reprezintă? Cum ar fi putut să anticipeze o astfel de victorie și să se pregătească pentru ea? Aceasta este doar victoria lui Dumnezeu. În toate acestea omul se poate găsi și pe sine însuși, însă numai într-un

mod plin de uimire, plin de recunoștință, numai ca fiind acela care, plin de smerenie, ia cunoștință de un fapt deja împlinit, fără a avea capacitatea să se gândească cum de s-a întâmplat aceasta, fără a fi nevoie și fără a fi posibil ca el să obțină acest lucru prin transformarea condiției sale anterioare, fără ca măcar el să fie nevoit să înțeleagă modul prin care s-a ajuns de la vechea sa condiție la cea nouă. [I,2, pag. 259f.]

[18] Cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă ascultare de Dumnezeu. Trebuie să se înțeleagă că aceasta nu înseamnă că a-L cunoaște pe Dumnezeu poate însemna și a-L asculta pe Dumnezeu sau că, în mod necesar, această cunoaștere implică ascultare, este urmată de ascultare. Nu este așa, ci cunoașterea lui Dumnezeu, în calitatea sa de cunoaștere prin credință, reprezintă, prin însăși natura sa, ascultare. Reprezintă o anumită decizie umană ce corespunde unei anumite decizii divine, ce corespunde modului de a acționa al divinității (adică ca un Domn viu), ce corespunde grației divine în care este fundamentată credința și care este mereu fundamentată în Dumnezeu. În acest act de cunoaștere Dumnezeu se instituie pe Sine ca obiect, iar pe noi ne instituie ca subiecte ale cunoașterii Sale. Acest mod de a acționa al lui Dumnezeu implică, cu privire la cunoașterea noastră despre Dumnezeu, că aceasta poate consta doar din ascultarea corespunzătoare acestui act, doar din a ne pune pe noi înșine în acord cu acest act prin ființa noastră, prin întreaga noastră existență. Cunoașterea noastră despre Dumnezeu poate consta doar din înțelegerea noastră care devine contrapartea umană a aceluia act divin. Aceasta înseamnă ascultare, aceasta înseamnă ascultarea credinței. Doar prin acest act de ascultare cunoașterea lui Dumnezeu reprezintă cunoaștere prin credință și astfel cunoaștere adevărată a lui Dumnezeu. Dacă ar fi fost altceva, dacă nu ar fi avut originea în ascultare și, prin aceasta, în credință, ea nu ar mai fi fost despre Dumnezeu, nu ar mai fi reprezentat cunoaștere a lui Dumnezeu. Aceasta deoarece Dumnezeu trebuie să fie

70

cunoscut așa cum este El, iar El lucrează în conformitate cu modul Său de a fi. Astfel că El trebuie să fie cunoscut ca Acela care acționează într-un mod anume. [II,1, pag. 26]

3. Problema teologiei naturale

Prin cunoașterea naturală a lui Dumnezeu (teologia naturală sau revelația generală) teologia creștină a înțeles acea cunoaștere a lui Dumnezeu despre care s-a considerat că poate fi obținută de către om independent de orice act particular al revelației divine, ci doar pe baza unor considerații generale pe care omul le face cu privire la Dumnezeu și la divinitate. Barth consideră că asocierea acestei presupuse cunoașteri generale a lui Dumnezeu gândirii creștine reprezintă o eroare fatală deoarece prin aceasta se inserează în cunoașterea despre Dumnezeu anumite elemente importante care nu reprezintă altceva decât presupuneri ale omului. Scopul revelației este tocmai acela de a scoate ființa umană din propriile sale fantezii cu privire la divinitate. Astfel că între religie (acea cunoaștere despre Dumnezeu pe care ar putea-o dobândi omul) și Evanghelie nu poate exista niciun fel de concordanță, ci doar opoziție. Chiar și creștinismul istoric reprezintă o religie și de aceea trebuie să fie supus în mod constant criticii venite din partea Evangheliei. Pentru Barth, aceasta a reprezentat adevăratul subiect de dispută din cadrul Bisericii Germane de după 1933, după cum s-a și recunoscut în Declarația de la Barmen din 1934, care în principal a reprezentat lucrarea lui Barth.

[19] Atunci când am vorbit despre voința primară, despre voința fundamentală a lui Dumnezeu, despre „întâia Sa lucrare” împlinită în creație, odată cu creația, dar care totodată transcende întreaga creație, nu am avut în vedere o eventuală „revelație primară”, care ar reprezenta altceva decât persoana lui Isus Christos, care ar fi diferită de El. Nu am vorbit despre aceasta din perspectiva rezultatelor investigațiilor, a evaluărilor inteligenței umane. Nu am vorbit despre aceasta luând în considerare anumite observații sau concluzii în ceea ce privește legile, ordinea care domnesc în

natură și în istorie. Nu am vorbit despre aceasta nici luând în considerare vreo predispoziție religioasă care se presupune că ar exista în om. Există doar o singură revelație. Acea revelație este revelația legământului, revelația voinței primare, a voinței fundamentale a lui Dumnezeu. Prin ce alt mod ar fi putut aceasta să ne fie nouă revelată? Conceptul de „revelație primară”, care ar reprezenta altceva decât revelația în Isus Christos, reprezintă un concept cu desăvârșire vid sau unul al cărui conținut poate fi doar ceva iluzoriu.

Într-un cuvânt, legământul harului care, încă de la bun început, reprezintă presupозиția reconcilierii, nu reprezintă o descoperire sau o concluzie a „teologiei naturale”. Fără a apela la Isus Christos nu putem să spunem absolut nimic cu privire la Dumnezeu și la om, și la relația unuia cu celălalt. Și în niciun caz nu am putea presupune că această relație este cea a Legământului harului. Tocmai pentru că reprezintă un legământ al harului, aceasta nu poate fi descoperită de către om, nu poate fi explicată de către om. În calitatea sa de legământ al harului, ea nu poate face obiectul vreunui tip de reflecție umană sau al vreunor întrebări puse de om cu privire la sensul și la fundamentul universului sau al istoriei. Harul nu este accesibil rațiunii umane; cum altfel ar putea fi har? Harul se face accesibil doar prin sine însuși. Harul nu poate fi niciodată cerut. A și se aduce la cunoștință despre har, aceasta însăși reprezintă o lucrare a harului. Cunoașterea harului reprezintă ea însăși har. [IV,1, pag. 45]

[20] Teologia naturală implică doctrina existenței unei legături între om și Dumnezeu, alta decât revelarea lui Dumnezeu în Isus Christos. Teologia naturală elaborează o cunoaștere a lui Dumnezeu care este posibilă și adevărată în virtutea acestei legături naturale a omului cu Dumnezeu și, de asemenea, elaborează consecințele acestei cunoașteri în ceea ce privește întreaga relație dintre Dumnezeu, lume și om. Reprezintă un demers realizat la nivelul existenței

umane și are drept presuposiție faptul că există o cunoaștere a lui Dumnezeu la acest nivel și că această cunoaștere merită a fi elaborată. Fie că această cunoaștere este considerată adevărată sau falsă, registrul acestei cunoașteri este caracterizat de faptul că omul depinde doar de el însuși în ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu. Însă implicația acestui fapt este că în realitate Dumnezeu îi rămâne necunoscut omului, iar omul se pretinde pe sine a fi egal cu Dumnezeu. Pentru omul care îi refuză harul Dumnezeu devine cel mai elevat lucru pe care acel om îl poate percepe, alege, crea sau asuma. Teologia naturală discută exact despre acest lucru. Ea este constrânsă să facă aceasta deoarece în acest caz este vorba doar despre o expunere despre sine, despre o demonstrație cu privire la sine pe care o realizează ființa umană. [II,1, pag. 168]

[21] Revelația reprezintă această „arătare către noi” a adevărului. Ea nu ne este dată ca având o condiție neutră, ci printr-o lucrare care îi este asociată, ca arătare a adevărului printr-o relaționare fermă și determinată. Altfel spus, ea ne este oferită nouă în calitatea noastră de ființe religioase; ea ne este dată în contextul în care noi încercăm să Îl cunoaștem pe Dumnezeu din perspectiva noastră. Astfel că ea nu ne este dată în contextul adevăratei acțiuni umane ce îi corespunde ei. Activitatea umană ce corespunde revelației trebuie să fie credința, adică recunoașterea faptului că Dumnezeu Se dă pe Sine Însuși, Se manifestă pe Sine Însuși. Trebuie să observăm că, din punctul de vedere al lui Dumnezeu, întreaga noastră activitate, chiar și în formele sale cele mai elevate, este zadarnică; altfel spus, prin noi înșine, nu suntem capabili să cunoaștem adevărul, să Îl lăsăm pe Dumnezeu să fie Dumnezeu și Domnul nostru. Trebuie să renunțăm chiar și la toate încercările de a încerca să cunoaștem chiar și acest adevăr. Trebuie să fim gata, să fim hotărâți să lăsăm adevărul să ne fie spus, să fim, pur și simplu, pătrunși de acest adevăr. Însă tocmai acesta este lucrul pentru care nu suntem gata, față de care nu suntem

hotărâți. Omul care cu adevărat a primit adevărul va admite că el nu a fost deloc gata, că nu a avut dorința de a lăsa adevărul să-i vorbească. Adevăratul credincios nu va pretinde că de la credință a ajuns el la credință, ci, de la necredință, iar aceasta chiar dacă atitudinea și acțiunea prin care el a ajuns să găsească revelația țin de religie. În credință, revelația arată că religia oamenilor reprezintă mai degrabă ceva opus credinței. Din perspectiva revelației, religia este percepută drept un demers uman prin care se încearcă anticiparea a ceea ce Dumnezeu intenționează să facă și chiar face prin revelația Sa. Religia reprezintă o încercare de a înlocui lucrarea divinității cu o înfăptuire umană. Realitatea divină care ni se oferă și care se manifestă prin revelație este înlocuită de un concept de „Dumnezeu” creat în mod arbitrar prin voința omului. [I,2, pag. 301f.]

[22] Începem prin a spune că religia înseamnă necredință. Reprezintă o preocupare, ba chiar cea mai elevată preocupare, a omului lipsit de Dumnezeu. . .

În lumina a ceea ce am afirmat anterior, această propoziție nu trebuie să fie considerată în niciun fel drept o evaluare valorică negativă. Nu reprezintă o evaluare a filosofiei religiei, care s-ar baza pe anumite evaluări negative făcute anterior cu referire la natura unei anumite religii. Nu doar religiile non-creștine sunt vizate de această afirmație. Mai presus de toate, ea este relevantă pentru noi, ca adepți ai religie creștine. Prin această propoziție este expusă judecata pe care revelația divină o aduce asupra oricărei religii. Această propoziție poate fi expusă, explicitată, însă ea nu poate fi pusă pe seama niciunui alt principiu care să fie mai înalt decât revelația și nici nu poate fi demonstrată prin metode fenomenologice sau prin recursul la istoria religiilor. Deoarece ea nu face altceva decât să redea judecata lui Dumnezeu, ea nu implică nevoia ca omul să renunțe la anumite valori, nu contestă acele elemente de adevăr, de benefic și de frumos pe care, la o privire mai atentă, le vom găsi în toate religiile și pe care ne așteptăm să le găsim din

abundență și în religia noastră, dacă chiar suntem adepți convinși ai ei. Ceea ce se întâmplă este că omul însuși este primit de Dumnezeu, este judecat și condamnat de El. Aceasta înseamnă că suntem loviți la rădăcinile propriei noastre ființe, în esența sa. Întreaga noastră existență este pusă în discuție. Iar atunci când se întâmplă acest lucru nu mai este loc pentru lamentații pline de tristețe cu privire la nerecunoașterea unei relative măreții a existenței umane.

Tocmai de aceea trebuie să nu uităm de avertismentul de a nu ajunge asemenea iconoclaștilor filistenii sau asemenea iconoclaștilor creștini atunci când ne găsim în fața acelei măreții umane care ne izbește ochii în cele ce țin de religie. Bineînțeles, este ceva inevitabil și deloc lipsit de sens faptul că în timpuri în care sentimentele creștine dobândesc intensitate templele păgâne sunt făcute una cu pământul, statuile și icoanele sfinților sunt distruse, mozaicurile sunt sparte, instrumentele muzicale sunt scoase afară, toate acestea spre mâhnirea esteților de pretutindeni. Însă, în mod ironic, uneori bisericile creștine au fost construite chiar pe locul acestor vechi temple, ba chiar cu materiale luate din stâlpii și din decorațiunile lor. Și, după ceva vreme, furtuna iconoclastă a fost urmată de o formă nouă de decorări artistice.

Aceasta vrea să însemne că, deși în unele situații particulare renegarea și respingerea a ceea ce este uman pot avea semnificație, atât una practică cât și una simbolică, ele nu pot avea semnificație și la modul general, într-o manieră fundamentală. Și nici măcar nu ar trebui să aibă. Nu putem echivala judecata divină potrivit căreia religia reprezintă necredință cu o anumită apreciere negativă, cu o respingere venită din partea omului. Este adevărat că uneori va trebui să se manifeste sub forma anumitor aprecieri negative, sub forma unor respingeri. Dar chiar și în acest caz trebuie să o acceptăm ca judecată a lui Dumnezeu asupra a tot ceea ce este uman. Această judecată poate fi receptată și înțeleasă exact în sensul ei real și doar în acest sens numai de către aceia care nu disprețuiesc elementul uman, care îl privesc pe acesta ca având o anumită valoare, care au cât de cât

idee despre ce înseamnă să abandonezi cu adevărat, în sensul total pe care îl implică judecata divină, lumea zeilor greci sau indieni, lumea înțelepciunii chineze, chiar lumea Romano-catolicismului sau lumea noastră, a protestanților, lumea credinței. Tocmai în acest sens judecata divină pe care trebuie să o auzim și chiar să o acceptăm poate fi considerată ca o măsură de precauție față de toate formele de ignoranță și de filistinism. Ea nu ne provoacă la o indiferență josnică și copilărească în fața a ceea ce este măreț din punctul de vedere al omului, ci la o înțelegere matură a adevăratelor limite pe care le are măreția umană și pe care nu noi trebuie să le stabilim, ci care sunt deja stabilite. În ceea ce privește reverența față de Dumnezeu, trebuie să existe întotdeauna loc și pentru reverență față de măreția umană. Aceasta nu trebuie să se găsească sub judecata noastră, ci sub judecata lui Dumnezeu. [1,2, pag. 299f.]

[23] Religia reprezintă doar o încercare slabă dar sfidătoare, arogantă și totodată lipsită de speranță, de a da naștere la ceva ce i-ar sta omului în puteri și anume cunoașterea adevărului, cunoașterea lui Dumnezeu. Ea însă nu poate da naștere acestui lucru sau îi dă naștere doar pentru că Dumnezeu Însuși este Acela care creează această cunoaștere pe care apoi i-o transmite omului. Astfel că nu putem interpreta această încercare ca pe o cooperare armonioasă între ființa umană și revelația lui Dumnezeu, adică ca și cum religia ar fi asemenea unei mâini întinse care așteaptă să primească ceva de la Dumnezeu, prin revelația Acestuia. De asemenea, nu putem să afirmăm despre predispoziția către religie pe care o putem găsi la ființele umane că ar reprezenta o formă generală a cunoașterii umane care și-ar dobândi adevăratul său conținut prin intermediul revelației. Din contră, avem de-a face aici cu o relație de contradicție exclusivă. Prin religie omul se pune pe sine în calea revelației prin aceea că dă naștere unui substitut al ei, că înlătură de la bun început acel lucru pe care ar urma să îl aducă Dumnezeu.

Bineînțeles, stă în puterea omului să încerce să facă acest lucru. Însă ceea ce el reușește să realizeze prin puterea sa nu este nicidecum cunoașterea lui Dumnezeu ca Stăpân, ca „Dumnezeu”. Nu este nicidecum adevărul. Reprezintă o iluzie pură, care nu doar că ar avea puțin de-a face cu Dumnezeu, dar chiar nu are deloc de-a face cu El. Reprezintă ceva ce se opune lui Dumnezeu și care trebuie întâi de toate cunoscut ca atare, iar apoi, când ființa umană este atinsă de adevăr, trebuie abandonat. Însă religia poate fi recunoscută drept o ficțiune doar atunci când adevărul i se revelează omului. [1,2, pag. 303]

[24] Vom concluziona printr-un scurt comentariu istoric asupra primului articol din *Declarația Teologică* a Sinodului din Barmen, din 31 mai 1934. Textul este următorul:

„Eu sunt calea și adevărul și viața; nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine”. (Ioan, 14:6)

„Adevărat, adevărat vă spun că cine nu intră pe ușă în staulul oilor, ci sare pe altă parte, este un hoț și un tâlhar. . . Eu sunt Ușa. Dacă intră cineva prin Mine, va fi mântuit.” (Ioan, 10:1,9)

După cum ni se spune în Sfânta Scriptură, Isus Christos este singurul Cuvânt al lui Dumnezeu, la care trebuie să luăm aminte, în care trebuie să ne încredem și pe care trebuie să îl urmăm în viață și în moarte.

Condamnăm ca fiind o doctrină falsă aceea că Biserica poate și trebuie să recunoască ca revelație a lui Dumnezeu anumite evenimente sau forțe, forme sau adevăruri, care ar fi distincte, care ar însoți singurul Cuvânt al lui Dumnezeu.

Acest text este important și la obiect deoarece reprezintă primul document confesional în care Biserica Evanghelică a schimbat direcția în problema teologiei naturale. Teologia și scrierile confesionale din epoca Reformei au lăsat această problemă deschisă, dar abia în cursul ultimelor secole ea a devenit o problemă acută deoarece teologia naturală amenință într-un mod accelerat să se transforme dintr-un pericol latent în standardul explicit și în conținutul

predicării Bisericii și al teologiei. Problema a devenit acută în momentul în care Biserica Evanghelică din Germania a fost confruntată pe față, într-un mod cât se poate de serios, cu un anumit nou tip de teologie naturală - și anume, cu cererea de a considera evenimentele politice din anul 1933 și mai ales persoana așa-zisului „trimis al lui Dumnezeu”, Adolf Hitler, drept izvoare ale unei noi revelații a lui Dumnezeu. Cerându-se ascultare și încredere deplină în ele, acestea erau situate laolaltă cu revelația Sfintelor Scripturi și se pretindea ca ele să fie recunoscute de către predicatorii și teologii creștini ca fiind la fel de autoritare ca Scriptura. Atunci când a fost formulată această cerere și când ea a primit o anumită audiență a început, după cum se știe, așa-numitul „conflict din Biserica Germană”. Mai apoi a devenit clar că în spatele acestei prime solicitări se găsea o alta. După cum se observă din dinamica vieții politice, ceea ce se intenționa în 1933, chiar dacă era doar schițat în mod vag, era proclamarea acestei noi revelații drept unică revelație și, prin aceasta, transformarea Bisericii Creștine în templul mitului despre natura și istoria poporului german.

Exact același lucru s-a întâmplat și de-a lungul secolelor trecute. Nu poate fi pus la îndoială faptul că nu doar o parte, ci întreaga predicare creștină a fost avută în vedere atunci când s-a cerut ca laolaltă cu mărturia lui Isus Christos și astfel, a Sfintelor Scripturi, Biserica ar trebui să recunoască și să proclame revelarea lui Dumnezeu și în rațiune, în conștiință, în emoții, în istorie, în natură, în cultură, în dezvoltările și în realizările acesteia. Istoria proclamării teologice a acestor secole reprezintă, pur și simplu, istoria unui conflict epuizant între Biserică și faptul că acel „alături de” care a fost pretins și, într-o anumită măsură, admis de Biserică, în realitate a ajuns să însemne un „doar”. Conflictul nici nu ar fi putut să fie altfel decât epuizant și chiar lipsit de speranță deoarece de-a lungul procesului în care „alături de” se transforma într-un „doar” singurul control putea fi exercitat de către înțelegerea, tendințele inerțiale și contradicțiile aferente fiecăreia dintre părți. De

fapt, chiar și de-a lungul acelor secole, ca întotdeauna, Biserica a fost salvată în mod miraculos prin faptul că Biblia a rămas obiectul secret al lui „doar” în fața celui „alături de” al teologiei naturale invadatoare. Biblia și-a aruncat propriul său „doar” în luptă și, în felul acesta, nu fără ajutorul venit din partea înțelegerii și inerției umane, din partea anumitor contradicții, s-a reușit măcar să se evite ca revelația lui Dumnezeu în Isus Christos, credința în El, ascultarea de El, să nu fie chiar reduse la tăcere, aruncate în uitare.

În felul acesta, lucrurile nu au mers atât de departe pe cât ar fi cerut-o logica situației. Logica situației ar fi cerut ca, în cazul în care se acordă chiar și un accept minim teologiei naturale, ceea ce ar urma acestuia ar fi negarea revelării lui Dumnezeu în Isus Christos. O teologie naturală care nu tinde să devină singurul punct de reper nu reprezintă o adevărată teologie naturală. A-i acorda importanță teologiei naturale înseamnă a o plasa pe aceasta pe o cale ce nu duce decât la supremația ei. Însă de-a lungul secolelor trecute, această situație a fost aproape în întregime nesesizată, în special de către aceia care, cu bună credință, vroiau să apere validitatea și valoarea revelației biblice. Este demn de luat în seamă faptul că aceia care au acționat în modul cel mai naiv au fost cei implicați în mișcările conservatoare din Biserică, cum ar fi acelea inițiate de Abraham Kuyper și Adolf Stöcker.

De fapt, în toate aspectele, naivitatea a fost elementul cel mai caracteristic. Conceptului de „revelație” i s-au asociat, prin intermediul particulei copulative „și”, conceptele de „rațiune”, „istorie” sau „umanitate”, iar cele mai superficiale cu puțință măsuri de precauție au fost considerate ca fiind capabile de a asigura suficientă protecție împotriva tuturor pericolelor la care era expusă o astfel de combinație. Uneori au fost făcute conexiuni între cuvinte cum ar fi „modern” și „pozitivist”, „religios” și „social”, „german” și „evangelic”, ca și cum înțelesul acestor expresii ar fi reieșit cu claritate. Ceea ce nu au sesizat ei a fost că toate acestea indicau de fapt prezența calului troian pe care adversarul

lor, mai puternic decât ei, l-a adus deja în tabăra lor. Aceasta deoarece pe termen lung acceptarea asocierii dintre revelație și celelalte concepte, chiar dacă în sine nu reprezenta un pericol, a ajuns să dea măsura adevăratei ortodoxii, a devenit fundamentul teologiei (în special la nivelul conducerii Bisericii). Rezistența pe care unii au opus-o în mod ocazional a fost întotdeauna privită cu suspiciune, considerată drept exagerare, drept univocitate fanatică.

Astfel stăteau lucrurile atunci când, în 1933, Biserica a fost confruntată cu mitul noului stat totalitarist, mit care inițial s-a arătat într-o formă ușor mascată, pentru ca la scurt timp să fie prezentat pe față. Nu trebuie să mai spunem că la început Biserica a fost în totalitate lipsită de apărare în fața acestei probleme și că inițial, pur și simplu, s-a lăsat bătută. După cum s-a tot întâmplat în ultimele două sute de ani, încă o dată, un reprezentant al unei noi tendințe și al unei noi dezvoltări a culturii umane a bătut la ușile Bisericii. În lumina celor din trecut, cererea sa era cât se poate de ușor de înțeles. Pur și simplu se cerea ca ideile și idealurile sale să fie admise în Biserică, așa cum se tot întâmplase în trecut. Argumentul său era acela că ele reprezentau o formă actualizată, o nouă etapă istorică, o nouă abordare dată de Dumnezeu Însuși, *rebus sic stantibus*, pentru proclamarea Evangheliei, Evanghelie care, în ea însăși, ar rămâne nealterată. Exact același lucru se întâmplase și la începuturile secolului XVIII cu reînvierea umanismului din Stoa sau, un secol mai târziu, cu idealismul; sau, în epoca sa de glorie, cu romantismul; și, mai târziu, cu pozitivismul societății burgheze și cu erudiția secolului XIX, cu naționalismul din aceeași perioadă și, un pic mai târziu, cu socialismul. Toate acestea au dorit să își audă propria lor proclamare spusă și în Biserică.

Din perspectiva acestor evenimente din trecut, nu poate fi găsită nicio rațiune care să aducă din principiu la tăcere această nouă formă de naționalism rasist. Întrebarea dacă acesta, la fel ca în cazul predecesorilor săi, merită să fie făcut cunoscut, să fie proclamat în Biserică, reprezintă o

problemă cu referire la care, în afara Germaniei, pot exista opinii diverse. În mod normal, acesta ar primi o apreciere negativă acolo unde fenomenul naționalismului rasist nu este cunoscut sau este cunoscut doar de la distanță, unde o altă poziție politică sau filosofică face ca acesta să fie primit cu repulsie. Dar nu trebuie să pierdem din vedere că, în principiu, în Germania acesta ar primi o apreciere pozitivă. Dacă era admisibil, corect și poate chiar ortodox să se combine revelarea lui Dumnezeu în Isus Christos cu revelarea Lui în natură, rațiune, istorie, să se combine proclamarea Evangheliei cu tot felul de alte proclamații, așa cum s-a întâmplat nu doar în Germania, ci în întreaga Biserică din toate locurile și din toate timpurile, atunci este greu de găsit un motiv pentru care să nu i se permită și Bisericii Germane să facă același lucru, în propria sa manieră. Și nu trebuie nici să i se reproșeze faptul că a făcut acest lucru cu obișnuita sa meticulozitate germană. Ceea ce au dorit și au și făcut „creștinii germani” a fost doar să meargă pe o cale acceptată și urmată de mult timp de Biserica din întreaga lume; calea iluminării și a pietismului, a lui Schleiermacher, a lui Richard Rothe și a lui Ritschl.

Și această situație a avut atât de multe paralele în Anglia și în America, în Olanda și în Elveția, în Danemarca și în toate țările Scandinaviei, încât nimeni din afară nu are dreptul să ridice piatra asupra Germaniei doar pentru că noua combinație dintre creștinism și teologia naturală născută aici implica o combinație cu naționalismul rasist care, întâmplător, era necunoscut restului lumii sau deoarece implicațiile acestei combinații erau urmate cu o meticulozitate șocantă pentru celelalte națiuni. Din moment ce s-a permis ca atât de multe alte combinații să existe fără a se formula vreo obiecție împotriva lor și fiind chiar sprijinite printr-o anumită simpatie, se întârziase cu aproximativ două sute de ani în a formula o obiecție bine fundamentată. În plus, în Germania existau și cele mai bune condiții pentru a se crea o puternică susținere a acestei combinații. A avut și meritul de a se prezenta lutheranismului german

drept soluția cea mai originală și, de ce nu, soluția finală la problema relației dintre creștinism și teologia naturală. Părea a fi marele fluviu în care se reunesc diversele pâraie din istoria trecută a Bisericii și a religiei germane. Părea să promită acelora ce propovăduiau cultura și părtășia umană împlinirea neașteptată a nevoilor lor cele mai profunde. Asemenea unui val seismic, părea să fie capabil de a ridica corabia Bisericii, despre care multă lume credea că a eșuat, și, mai presus de toate, părea să încerce a aduce această corabie la apele adânci ale adevăratei vieți a națiunii și, prin aceasta, în domeniul realității. Omenește vorbind, a fost inevitabil ca în 1933 Biserica Evanghelică germană să cedeze, fără a opune rezistență, în fața cererii ce i se făcuse și anume aceea de a accepta un nou „laolaltă cu” și pe acel „doar” care se ascundea dincolo de el, la fel cum ea însăși cedase multor altor cereri în trecut și așa cum și Biserica din alte părți ale lumii, fiind conștientă de acest lucru sau nu, cedase în fața multor astfel de cereri. Singura problemă care se mai punea era aceea dacă Biblia, care inițial nu era vizată spre suprimare, cât și înțelegerea, inerția și contradicțiile sesizate de către cei implicați ar mai fi putut și de data aceasta să contrabalanseze noua abordare și astfel să prevină o abordare extremă a problemei.

În lumina acestor lucruri, ceea ce se afirmă în primul articol din *Declarația de la Barmen* este de-a dreptul șocant; este șocant că în Germania a luat totuși naștere o anumită opoziție față de această nouă combinație, care nu nega doar această formă particulară a combinației, ci, la un nivel fundamental, nega total îndelunga practică a acestei combinații, viza acel „laolaltă cu” care a devenit ortodoxie în Germania și în întreaga lume, viza acea mică liniuță de unire, și, prin aceasta, viza nimic mai mult sau mai puțin decât dominația pe care teologia naturală o deținea în Biserică. În conformitate cu *Declarația de la Barmen*, Isus Christos, așa cum nu este prezentat de Sfintele Scripturi, este proclamat drept unicul Cuvânt al lui Dumnezeu, în care trebuie să ne încredem și care trebuie ascultat în viață

și în moarte. Doctrina existenței unei alte surse a proclamației Bisericii, diferită de acest unic Cuvânt al lui Dumnezeu, era respinsă drept o doctrină falsă. Articolul ce concluziona întreaga *Declarație*, care discuta despre adevărata sursă a proclamației creștine și care respingea abordările eronate ale acestei probleme, a fost declarat drept fundamentul teologic absolut necesar al Bisericii Evanghelice Germane.

Atunci când au fost afirmate aceste lucruri s-a făcut o afirmație (de un nivel cu mult mai ridicat decât cel al minții sărmanilor „creștini germani” și cu mult mai avansat decât întreaga poziție a Bisericii Germane de la acel moment) care, dacă ar fost luată în serios, ar fi implicat o purificare a Bisericii nu doar de noul subiect avut în vedere, ci și de întreaga teologie naturală. Creștinii germani au fost surprinși de noua turnură pe care o luase dezvoltarea proclamării creștine. La Barmen acest protest a fost exprimat în cuvinte tari de Hans Asmussen, care a trebuit să explice că întregul proiect era îndreptat „împotriva aceluia fenomen care, de mai mult de două sute de ani, a condus încet încet la devastarea Bisericii”. Fără îndoială, protestul era îndreptat împotriva lui Schleiermacher și lui Ritschl. Era, de asemenea, îndreptat împotriva principalelor curente din secolele XVIII și XIX și, prin aceasta, împotriva tradițiilor consfințite și de toate celelalte Biserici. Și trebuie să se mai observe că acest protest a fost prezentat ca o formulare contemporană a mărturiei de credință a Reformei, chiar dacă nu exista posibilitatea de a găsi sprijin direct în vreuna dintre afirmațiile acelei mărturii de credință. S-a formulat o afirmație ce viza menținerea unității de credință cu cei din trecut, dar care nu putea fi găsită la aceștia exact în acea formă. Acest risc a trebuit totuși să fie asumat, chiar și în condițiile în care acesta ar fi putut trezi suspiciune, iar, mai târziu, ar fi putut da naștere acuzațiilor de inovație în Biserică.

Conflictul din Biserica Germană a continuat în atmosfera acestui protest. Toate problemele cu care Biserica Germană s-a confruntat în mod practic au fost și sunt în conti-

nuare legate de acest prim articol din *Declarația de la Barmen*. Biserica era o Biserică „confesională” doar în măsura în care a considerat în mod serios această decizie, sub toate aspectele sale. Concluziile Sinodului de la Dahlem, din noiembrie 1934, au clarificat raportul dintre această decizie și reglementările Bisericii. Însă și această clarificare era dependentă de clarificarea dogmatică de la Barmen și a putut fi dusă la îndeplinire doar în relație cu ceea ce s-a afirmat la Barmen. Erorile și ezitățile care s-au acumulat în Confesiunea Bisericii sunt puse pe seama faptului că afirmația făcută la Barmen, potrivit căreia Isus Christos reprezintă singurul Cuvânt al lui Dumnezeu, în care trebuie să ne încredem și de care trebuie să ascultăm, la început nu a corespuns cu ceea ce exista în mod real în Biserică, ci a contrazis acea stare de fapte, așa că a trebuit să fie afirmată în mod repetat, să fie justificată și expusă de-a lungul unei lupte extenuante. Acolo unde acest lucru nu s-a întâmplat, singura situație la care s-a ajuns în realitate a fost aceea a unor retrageri continue, cel puțin în anumite privințe, sau ale unor compromisuri. Acolo unde s-a întâmplat, acest lucru a adus cu sine, în mod automat, dorința și puterea de a rezista. Biserica Confesională germană fie că are puterea conferită de abordarea și de sarcina ecumenică pe care a primit-o și a acceptat-o la Barmen, fie nu are nicio putere. Ea luptă fie pentru acea purificare de care Biserica Evanghelică avea nevoie de mult timp și de care ea are peste tot nevoie, fie nu luptă pentru nimic.

Dacă ar fi fost vorba doar despre greșeala făcută de Germania în 1933 sau despre anumite consecințe grave ale acestei greșeli, conflictul din Biserica germană nu ar fi însemnat nici mai mult și nici mai puțin decât manifestarea anumitor reacții față de uriașa dezordine ce era pe cale să se producă. Acest tip de probleme nu au lipsit cu totul în trecut și pot fi găsite și în alte părți ale lumii. În acest caz, conflictul nu ar fi fost unul real, unul serios. Reprezintă un conflict real, un conflict serios, doar în măsura în care se raportează la o problemă în totalitatea sa. Problema în cau-

84

ză nu este legată doar de respingerea celei mai noi forme a teologiei naturale, ci, de data aceasta, era vorba despre respingerea, de către Biserică, a întregii teologii naturale, era vorba despre o purificare a Bisericii la un nivel fundamental al său. Problema avută în vedere este chiar cea exprimată în primul articol din *Declarația de la Barmen* (ce poate fi descrisă atât ca un strigăt după ajutor cât și ca un strigăt de victorie). Faptul că în 1934 s-a putut formula, la un nivel fundamental, protestul care este enunțat în primul articol de la Barmen și că, în ciuda tuturor ezitărilor și a reacțiilor adverse, acest protest s-a impus și s-a instituit drept coloana vertebrală a întregii atitudini a Bisericii Confesionale, aflată atunci într-o situație dintre cele mai dificile, poate fi descris, indiferent de cum vor evolua lucrurile de acum încolo, drept unul dintre cele mai remarcabile evenimente din istoria modernă a Bisericii.

Nu noua formă de totalitarism politic și metodele sale de asediere au fost cele ce au grăbit acest eveniment. De asemenea, ar fi cât se poate de naiv să găsim în „calvinism” sau în activitatea vreunui profesor de teologie puterea efectivă a salvării (sau a coruperii) în această privință. Adevărul este că, atunci când nimic altceva nu îi mai rămâne Bisericii, unicul Cuvânt al lui Dumnezeu, cel numit „Isus Christos”, este prezent acolo. Adevărul este că Biserica nu se poate lăsa pe sine la voia întâmplării, așa cum i se ceruse, ci putea și chiar trebuia să își asume o nouă bază. Adevărul este că de data aceasta logica situației a făcut ca avantajul să fie de partea cealaltă, de partea Bisericii. Iar acest câștig trebuie să fie apreciat fie din punct de vedere spiritual, fie nu poate fi apreciat în niciun fel. Probabil că era de așteptat ca Biserica, întâlnind această tentație în formele sale mai rafinate din trecut, să își fi tocit capacitatea de a reacționa, să ajungă absentă, să aibă ochii încețoșați, să fie extenuată psihic și astfel să cedeze cu mult mai multă ușurință și pentru totdeauna în fața acestei tentații agresive.

Dar adevărul este că așa ceva nu s-a întâmplat. Cuvântul lui Dumnezeu a rămas în picioare în ciuda a tot ceea ce

s-a întâmplat în aceeași Biserică care atât de adesea l-a respins, l-a trădat. Oamenii au putut totuși să se înspăimânte la vederea acestei noi înfricoșătoare forme de divinitate și a trimisului său și astfel să nu se lase în voia acestuia. Ei au avut totuși puterea să își reamintească faptul că există și o altă variantă decât aceea a scufundării în abis. În ciuda slăbiciunilor lor, ei au putut să descopere acea altă variantă și, citind din nou Biblia, au luat cunoștință de afirmațiile ei clare și astfel au putut să scoată strigătul de ajutor cât și de victorie de la Barmen. Și, dintr-o dată, având-o pe aceasta ca fundament, ei au putut să stea în picioare, să adopte o poziție fermă, chiar și după ce toate celelalte fundamente s-au sfărâmat chiar sub picioarele lor.

Bineînțeles că acest fapt a avut cauze de ordin spiritual, istoric, teologic și politic. Totuși, în ochii celor ce l-au văzut de aproape, el a apărut drept ceva neverosimil sau, de ce nu, drept un miracol. Astfel că primul articol de la Barmen nu a reprezentat doar o mică descoperire teologică. Situația din Germania, în primăvara anului 1933, nu era aceea care să facă posibilă o minune pe baza unei mici descoperiri teologice. De fapt, era vorba, pur și simplu, despre afirmarea publică a aceluiași miracol care, împotriva tuturor așteptărilor, i se arată Bisericii. Atunci când Biserica își pierde orice sprijin, orice colaborare, ea continuă să Îl aibă pe Dumnezeu ca alinare prin unicul Cuvânt al lui Dumnezeu, numit „Isus Christos”. Așa stând lucrurile, cui altcuiva și-ar fi putut ea oferi încrederea și ascultarea; pe baza căror alte surse ar fi putut și ar fi reușit ea să își fundamenteze proclamarea? *Rebus sic stantibus*, orice altă sursă ar fi reprezentat doar mitologie și, prin aceasta, sfârșitul tuturor, sfârșitul Bisericii.

Ajunsă aproape de un astfel de sfârșit, Biserica s-a văzut însă pe sine repusă pe picioare și fundamentată în Cuvântul lui Dumnezeu, în modul în care acesta se revelează în contemporaneitate. Ce altă variantă îi mai rămăsese ei decât aceea de a mărturisi doar despre acest Cuvânt al lui Dumnezeu? Dacă dorim să înțelegem cu adevărat noua sa

86

naștere la Barmen, va trebui să privim nu la Biserica Confesională, la condiția ei de atunci, și nici la oponentii săi. Fiindcă nu sunt multe de văzut acolo. Aceasta deoarece Biserica Confesională a fost doar un martor al unei situații în care revelația, asemenea fiarei ieșită din adânc, s-a arătat într-un mod ieșit din comun, așa cum nu se mai arătase de multă vreme, ca un mod proaspăt de a reconfirma unica revelație a lui Isus Christos în trecut. Biserica a fost doar un martor al acestui eveniment. Deseori a fost chiar martorul cel mai neavenit și cel mai nepotrivit. Dar a fost un martor. A fost obligată să ia seama la ceea ce s-a întâmplat cu această ocazie, la faptul că, deși Satan s-a coborât din cer asemenea unui trăsnet, totuși Domnul este Acela care domnește peste toți zeii. S-a luat cunoștință cu acea ocazie de faptul că Isus Christos este singurul adevărat Cuvânt al lui Dumnezeu, transmis nouă pentru viață și pentru moarte. Respingerea teologiei naturale a fost doar reversul firesc al acestui fapt. Această respingere nu avea nicio altă semnificație prin ea însăși. Practic, se afirma că atunci când apare tentația de a se pune în discuție existența sau non-existența Bisericii, nu există alt ajutor decât acest Cuvânt al lui Dumnezeu. Atunci când orice alt ajutor nu mai este de folos, doar miracolul, puterea și alinarea primite de la singurul Cuvânt al lui Dumnezeu mai pot ajuta.

Biserica Confesională a început să existe pe baza acestei constatări și ea trăiește pe baza ei până în zilele de astăzi. Și ea trebuie să expună acest lucru și celorlalte Biserici, ca mărturie pe care a primit-o și care i-a fost încredințată ca misiune. Ar fi pierdută dacă ar uita această mărturie, dacă ar pierde capacitatea de a o înțelege sau dacă ar înceta să o mai ia în serios. Puterea căreia trebuie să îi facă față este prea mare pentru a-i putea rezista în alt mod decât cu ajutorul acestei mărturii. Ar fi pierdută și dacă nu înțelege și nu este consecventă cu faptul că această mărturie nu îi este încredințată doar pentru propriul folos, ci și ca un mesaj pentru Biserica din întreaga lume. În plus, ar putea fi decisiv pentru participarea celorlalte Biserici din lume la singu-

ra Biserică ecumenică a lui Isus Christos ca ele, în ceea ce le privește, să fie capabile să fie capabile să asculte și să accepte mesajul Bisericii Confesionale a Germaniei.

Pentru a înțelege într-un mod detaliat ceea ce se spune în primul articol de la Barmen nu trebuie să ignorăm ceea ce s-a spus în versetele menționate anterior, din Ioan 14 și Ioan 10, ci trebuie să înțelegem totul pe baza lor. Esențialul a ceea ce s-a spus mai înainte este faptul că Isus Christos a afirmat un anumit lucru și, ceea ce este mai important, l-a afirmat despre Sine Însuși: „Eu sunt calea și adevărul și viața”, „Eu sunt ușa”. Biserica trăiește prin faptul că aude vocea acestui „Eu” și că se bazează pe promisiunea care, conform acestei voci, constă doar din persoana acestui „Eu”. Prin aceasta, ea alege calea, cunoaște adevărul, trăiește viața, intră pe ușa care este doar Isus Christos. De asemenea, Biserica formulează pretenția sa de exclusivitate respingând orice altă cale, orice alt adevăr, orice altă cale sau ușă care ar fi altceva decât Isus Christos, nu pe baza propriei sale autorități, nu ducându-și la îndeplinire propriul său program de salvare, ci pe baza compulsiunii ce rezultă din faptul că Isus Christos Însuși a spus că nimeni nu ajunge la Tatăl altfel decât prin El, că orice evitare a Sa înseamnă furt, înseamnă jaf.

Faptul că Biserica respinge orice altă cale nu are nicio semnificație independentă. Această respingere depinde în întregime de un accept. Respingerea este formulată doar în măsura în care afirmația însăși este formulată. Însă prin acea afirmație și odată cu ea, și respingerea trebuie să fie formulată. Din cauza aceasta, formularea afirmativă are prioritate chiar și la nivelul celor ce decurg din ea și tot din cauza aceasta formularea critică ce rezultă poate fi înțeleasă doar ca o implicație a sa, ca o explicitare a sa. Biserica trăiește prin faptul că aude Cuvântul lui Dumnezeu, căruia îi conferă întreaga sa încredere și ascultare, în viață și în moarte, având siguranța că va fi ținută pentru totdeauna în această încredere și în această ascultare. Tocmai deoarece i se permite încrederea și ascultarea totală, și chiar este che-

88

mată la acestea, Biserica cunoaște că acel Cuvânt care i s-a revelat este singurul Cuvânt al lui Dumnezeu, care totodată o leagă și îi conferă libertate. Cunoaște că alături de Evanghelia spusă de acest Cuvânt nu există nicio altă lege și că alături de Legea acestui Cuvânt nu există nicio altă evanghelie; că alături de acestea sau dincolo de ele sau mai presus de ele nu trebuie să mai venerăm și să mai ascultăm în frică de nicio altă putere în calitate de cale, adevăr, viață sau ușă. Iar acest unic Cuvânt nu trebuie mai întâi să fie găsit, ci ni s-a dat deja spre a fi găsit în Acela care are capacitatea și dreptul de a se numi pe Sine Însuși „calea și adevărul și viața” și, de asemenea, „ușa”, deoarece El este toate aceste lucruri. Din totdeauna și pentru totdeauna, acest unic Cuvânt este Isus Christos. Astfel este El atestat în Sfințele Scripturi ale Vechiului și Noului Testament. În această calitate a fundamentat El Biserica, o susține, o reînnoiește, o conduce și o salvează în toate situațiile. În această calitate, reprezintă alinare și îndrumare în viață și în moarte. În această calitate și nu în alta.

Articolul critic ce constituie concluzia *Declarației de la Barmen* vorbește tocmai despre această „nu în alta”. Trebuie să observăm că nu se neagă existența unor evenimente, sau forțe sau formulări care s-ar putea alătura unicului Cuvânt al lui Dumnezeu și astfel nu neagă însăși posibilitatea existenței teologiei naturale. Din contră, susține că există astfel de lucruri. Dar neagă și proclamă drept o doctrină falsă afirmația că toate aceste lucruri pot reprezenta o sursă a proclamării Bisericii, o a doua sursă care ar exista laolaltă și în mod independent față de Cuvântul lui Dumnezeu. Teologia naturală este exclusă din proclamarea Bisericii. Nu se intenționează distrugerea ei în sine, ci doar să se afirme că, atunci când se pune problema referitoare la sursa încrederii și a ascultării noastre, atât în viață cât și în moarte, ea nu poate avea nicio relevanță și nu poate sta alături de Cuvântul lui Dumnezeu în această privință. Orice ar fi și orice ar reprezenta, entitățile la care face de obicei referire teologia naturală nu pot fi considerate drept revelație a lui Dumne-

zeu, nu pot constitui norma și conținutul mesajelor transmise în numele lui Dumnezeu. Atunci când Biserica proclamă revelația lui Dumnezeu, ea nu vorbește pe baza unei anumite viziuni asupra realității, fie ea a lumii sau a omului, și oricât ar fi de profundă și de verosimilă; nu oferă o analiză a acelor evenimente și forțe, a acelor afirmații și adevăruri, ci, fiind fidelă misiunii sale și fiind eliberată prin promisiunile pe care le-a primit odată cu ea, Biserica dă citire și explică acel Cuvânt care este denumit „Isus Christos” și, prin aceasta, dă citire și explică cartea care depune mărturie despre El. Ea este și rămâne plină de recunoștință pentru cunoașterea lui Dumnezeu, pentru faptul că El s-a dat pe Sine nouă, că ni l-a dat pe Fiul Său. [II,1, pag.172f.]

4. Evanghelia și Biblia

Această revelație este adusă în fața oamenilor prin intermediul Evangheliei, adică prin vestea bună despre manifestarea revelației lui Dumnezeu. Biserica este mesagerul căruia i se încredințează acest mesaj. Forma fundamentală și totodată forma normativă a acestei mărturisiri cu care a fost însărcinată Biserica este Biblia. Aceasta reprezintă o mărturie umană, condiționată din punct de vedere istoric; totuși, deoarece este focalizată asupra acestei revelații, ea constituie și standardul, Canonul oricărei mărturii ulterioare. Înțelegerea adecvată a relației dintre Cuvântul lui Dumnezeu și cuvântul oamenilor este una dintre temele principale ale oricărei teologii creștine și, astfel, și a Dogmaticii Bisericii. Barth consideră că cercetarea istorico-critică a Bibliei, așa cum era ea practică în ultimele două secole, reprezintă o consecință firească a prezenței unui anumit element uman în Biblie și nu contrazice acceptarea ei drept Canon.

[25] (3) Cel de-al treilea punct care trebuie menționat este ceea ce am putea numi „lucrarea proprie” (*opus proprium*) a unei comunități, adică misiunea sa de a predica Evanghelia lumii. Ea reprezintă o comunitate misionară doar în

acest sens larg, profund și cât se poate de concret. Tocmai cu acest scop trebuie ea să se răspândească în întreaga lume, trebuie să se reînnoiască pe sine primind oameni din întreaga lume. Extinzându-se și mărturisind mereu și din nou, ea transmite lumii vestea că Dumnezeu a îmbrățișat cauza ei, că Dumnezeu a venit în ajutorul ei, că lumea nu a fost lăsată de izbeliște, ci este o lume pe care El a iubit-o și a salvat-o, pe care El o susține, pe care o conduce, o îndreaptă spre mântuirea ei, că tot ceea ce se petrece în lume, întreaga viață umană cu toată confuzia, suferința, păcatul, vina și problemele sale, întreaga viață a creaturilor, urmează a primi revelația a ceea ce Dumnezeu a făcut pentru ea. Comunitatea trebuie să proclame lumii harul nemeritat al lui Dumnezeu și speranța pe care acesta o aduce. Trebuie să declare lumii că Isus Christos, pe deplin Dumnezeu și pe deplin om, a venit în lume ca Salvator al ei și că va reveni. Aceasta înseamnă vestirea Împărăției Cerurilor, aceasta este Evanghelia. Comunitatea creștină nu există pentru sine; ea există pentru Evangheliie. Ea a crezut în faptul fundamental că în Isus Christos Dumnezeu a restaurat totul, că și-a asigurat odată și pentru totdeauna slava Sa de Creator, că a primit slavă de la creația Sa. A văzut că lucrurile se vor sfârși așa cum au început. A înțeles că tot ceea ce se întâmplă își găsește în Dumnezeu atât începutul cât și sfârșitul, că toate pornesc de la El și se întorc în El. A înțeles că El este Acela ce include în Sine întregul veac și pe toate cele ce țin de acesta într-un mod plin de dragoste, de răbdare, de milă, de bunăvoință.

Înțelegând toate acestea, Biserica trăiește printre aceia care nu le-au înțeles, trăiește în focul încercărilor lor grandioase de a trăi fără Dumnezeu, trăiește în mijlocul nenumăratelor mici încercări ale oamenilor prin care ei vor să răzbească prin ei înșiși, să se auto-îndreptățească, să se sanctifice și să se slăvească pe ei înșiși, trăiește în răul pe care oamenii înșiși și-l provoacă, trăiește în mizeria pe care oamenii și-o aduc asupra lor și în tot ceea ce rezultă din aceasta pentru ei: viața trepidantă, anxietatea, grija. Comu-

nitatea creștină știe că toate aceste lucruri nu ar trebui să se întâmple. Ea vede că acestor lucruri li s-a spus deja „Nu”. Acesta este lucrul pe care trebuie ea să îl comunice omenirii pe baza a ceea ce ea însăși a înțeles deja. Cu siguranță, ea nu le-ar putea ascunde faptul că încercările lor grandioase sunt greșite și inutile, că ele eșuează încă de la început, că pot rezulta doar în noi forme ale păcatului și oferă doar perspectiva a noi forme de corupere și, prin aceasta, faptul că toate aceste mici încercări prin care se caută obținerea a ceva grandios sunt deja eșuate. Biserica nu poate fi de acord și nu poate tolera calea sau căile lumii. Ea trebuie să arate o nouă cale.

Pe de altă parte, sarcina sa esențială nu este aceea de a le pune oamenilor în față o astfel de obiecție, de critică, de negație, și nici aceea de a le propune un program, un plan sau o lege pentru a căror împlinire oamenii ar trebui să renunțe la încercările lor grandioase de a trăi fără Dumnezeu, care ar respinge aceste încercări propunând calea inversă, calea reîntoarcerii la Dumnezeu pentru ca, prin ajutorul Său, lucrurile să poată fi schimbate în mai bine. Așa ceva face Sinagoga. Așa ceva face Francmasoneria. Așa ceva face Reînarmarea morală.¹ Însă Biserica lui Isus Christos nu face așa ceva. Ea nu are niciun drept de a face astfel de propuneri oamenilor, ca și cum într-o astfel de situație ei ar putea să răzbească, să se auto-îndreptățească, să se sfințească și să se slăvească pe ei înșiși în mai mare măsură și cu mai mult succes decât până acum. Ea nu le poate pune în față idealul unor oameni mai buni, a unor oameni lipsiți de păcat, a unor oameni nevinovați, a unor oameni care ar putea scăpa neatinși de confuzia și de suferința din lume. Biserica nu este compusă din oameni care ar putea fi prezentați drept exemple de urmat, ca și cum cei-

¹ Mișcare religioasă apărută în Anglia în perioada anilor 1930 care, ca reacție la procesul de înarmare continuă ce se desfășura după Primul Război Mondial în principalele state europene, în special în Germania, propunea o așa numită „reînarmare morală”. (N. trad.)

Ialți ar trebui doar să îi imite pe aceștia pentru a se salva din mocirla și din iadul în care trăiesc. Ea realizează faptul că acei oameni ce aparțin lui Dumnezeu în calitate de creaturi ale Sale iau cunoștință pe deplin de maleficitatea și de zădărnicia încercărilor lor. Cunoaște faptul că în ceea ce este cu adevărat adâncul ultim al ființei lor se găsește multă osteneală și suferință, pe care ei, prin alergătura, revolta și lupta lor, pot doar să le ascundă, să le reprime. Știe că ei toți sunt în mâna lui Dumnezeu, că nu se pot sustrage acestei situații și că, prin aceea că încearcă în continuu să se opună, să nege aceasta, ei își aduc atât de multă suferință asupra lor.

Biserica știe așadar că nu îi poate ajuta dacă starea lor reală le este reamintită sub forma unei acuzații. Ea știe că prin ei înșiși oamenii nu vor reuși să depășească, să facă față acestei situații. De asemenea, știe că ea însăși nu poate face nimic pentru ei. Știe că, dacă tot ceea ce ar putea face ar fi să propună cele mai bune și cele mai moderne planuri, programe și legi pentru a elimina suferința care ia naștere de pe urma acestei situații și a cauzelor ce stau la baza ei, atunci, în realitate, nu ar avea nimic nou de spus și, cu atât mai mult, nu ar avea niciun ajutor de oferit. Iar mai presus de toate, știe că și ea, alături de toți ceilalți, stă sub judecata lui Dumnezeu, că aceeași situație poate fi găsită și între creștini, că Biserica, prin toate formele pe care le ia și prin toate acțiunile sale, comunitatea creștină ia parte pe deplin și într-un mod cât se poate de concret la activitatea umană, la toată maleficitatea și zădărnicia acesteia. De aceea știe de la bun început că ar fi lipsit de sens să se prezinte pe sine, să se recomande pe sine sau să recomande comunitatea creștină drept un exemplu binevenit. Din contră, misiunea sa simplă și grandioasă este alta, este aceea de a le propovădui lor Împărăția lui Dumnezeu și nu de a le propune o modalitate de a-i ajuta să realizeze ceva. Este aceea de a le propovădui unicul adevăr, că Dumnezeu a început deja să facă ceva pentru ei și că El Își va duce la bun sfârșit lucrarea în ciuda opoziției pe care o întâmpină din partea oameni-

lor, făcând față tuturor încercărilor oamenilor de a l se opune, trecând cu vederea și lăsând la o parte maleficitatea și zădărnicia lor. Ceea ce trebuie să le mărturisească ea oamenilor nu este un „Nu” spus de divinitate, nici un „Da” care să propună o îmbunătățire de sorginte creștină, ci un „Da” divin care, bineînțeles, include și un „Nu”, cel al judecării divine, și care totodată propune, implică și un nou „Da” de partea omului. Însă, mai presus de toate, este vorba despre acel „Da” plin de putere și de înțelepciune pe care Dumnezeu l-a spus creaturilor Sale și pe care El îl va duce la împlinire, îl va manifesta în mod deplin. Existența acestui „Da” divin este noul și gloriosul mesaj care îi este încredințat comunității creștine și pe care ea are misiunea de a-l transmite pe pământ. Ea nu trebuie să se întrebe, să se îngrijoreze în legătură cu rezultatele misiunii sale, în legătură cu succesul sau insuccesul acesteia, atâta timp cât ascultă de chemarea acestei misiuni.

Puterea, eficacitatea, binecuvântarea și susținerea Cuvântului lui Dumnezeu reprezintă lucrarea proprie a lui Dumnezeu, iar El are propriile Sale căi, diverse și misterioase, prin care duce la bun sfârșit această lucrare. Tot ceea ce poate și trebuie să facă comunitatea creștină este să depună mărturie despre acest Cuvânt. Ea nu trăiește fiind motivată de o victorie pe care ar obține-o asupra lumii și nici nu trăiește pentru a obține și a se bucura de o astfel de victorie. Ea nu trăiește pentru a crește în număr sau pentru a se afirma în lume. Ea trăiește prin misiunea pe care o are. Sarcina sa este, pur și simplu, aceea de a veghea astfel încât alinarea și îndemnul care sunt cuprinse în acel „Da” spus de divinitate să fie mărturisite lumii și ca ele să fie mărturisite în modul cel mai clar cu putință, cel mai plin de putere, cel mai impresionant, și către cât mai mulți oameni. Pur și simplu, ea trebuie să răspândească sămânța așa cum este ea, fără să o combine pe aceasta cu propriile sale idei, fie că acestea iau forma unei critici aduse lumii sau pe aceea a unei îmbunătățiri a mesajului. Totuși, ea nu trebuie să fie lipsită de entuziasm. Ea trebuie să aibă încredințarea că

94

această sămânță, așa cum este ea, reprezintă acea sămânță bună care va aduce roadă, fie de o sută de ori mai mult, fie de șaizeci de ori mai mult, fie de treizeci de ori mai mult; chiar dacă ea aduce roadă în alte moduri decât era de așteptat, totuși este vorba despre una și aceeași roadă adevărată. Ea trebuie să fie doar o comunitate dedicată Evangheliei și să fie mulțumită doar cu aceasta. Nimic nu poate fi făcut împotriva ei astfel încât ea să fie împiedicată să mai acționeze ca o comunitate dedicată Evangheliei și, cu atât mai puțin, i se poate distruge acest statut. Iar orice i s-ar reproșa ei sau membrilor săi, aceasta nu o împiedică să rămână o comunitate a Evangheliei. Cuvântul pe care ea îl predică o va pune întâi de toate pe ea sub judecată, într-un mod cu mult mai serios decât ar putea-o face învinuirile care i s-ar aduce din afară sau cele pe care chiar ea le-ar putea formula împotriva sieși. Însă totodată Cuvântul pe care îl mărturisește o va ține întotdeauna în picioare. În calitatea sa de comunitate a Cuvântului, ea va trebui să trăiască întâi de toate prin Evanghelie, acceptând acel „Da” al divinității, punând la suflet atât mustrarea cât și consolarea sa, și astfel, în ciuda tuturor slăbiciunilor sale, în ciuda malefității și zădărnicii activităților umane la care ia parte, ea trebuie să fie absolut sigură de cauza sa și astfel să fie neînfricată. [III,4, pag.506-508]

[26] Angajamentul fiecărui membru al Bisericii căreia i s-a încredințat această misiune nu cunoaște nicio limită. Nu este loc pentru lene, indiferență sau spirit căldicel. Nu se poate invoca imperfecțiunea omului atunci când misiunea este încredințată omului despre care se știe și se acceptă că nu este nici capabil și nici demn de această misiune care totuși îi este încredințată. Nimic nu schimbă faptul că lui îi este încredințată această misiune. Așa cum nu trebuie să se alunece în aroganță, tot astfel nu trebuie să se alunece nici în delăsare sau indolență. Omul nu trebuie să își facă iluzii despre sine însuși, dar nici nu are scuze pentru o atitudine ezitantă sau nonșalantă. Tot ceea ce are el de făcut este să se

dedice acestei sarcini, fără vreo pretenție și fără vreo ezitare. Aceasta rezultă din modul în care este prezentat omul și capacitățile sale. Însă acestea nu trebuie să fie transformate în argumente împotriva laturii pozitive a adevărului despre om și anume că membrii Bisericii, pe cât sunt ei de umani, sunt chemați să ia parte la lucrarea lui Dumnezeu, la proclamarea Cuvântului Său. Ele nu trebuie transformate în obstacole în calea credinței noastre în această latură pozitivă a adevărului și, prin aceasta, în calea acceptării chemării implicate de ea, în calea disponibilității noastre pentru lucrarea pe care o implică. Dacă ele chiar ajung să fie obstacole pentru noi, aceasta nu indică altceva decât eșecul nostru în a le înțelege; nu înseamnă că ele reprezintă marea acuzație pe care Dumnezeu o aduce împotriva noastră, că puterea lor de a acuza îl are pe Dumnezeu ca origine. Ele reprezintă acuzații doar când sunt formulate de un anumit scepticism ce se prezintă în mod deghizat, ca pietate. Noi suntem cei care le dăm naștere, nu în calitate de membri ai Bisericii, ci atunci când ne afirmăm aroganța sau lașitatea caracteristică acelor care vor să eludeze puterea învierii lui Isus Christos și puterea Duhului Sfânt. Singura tărie pe care aceste acuzații o pot avea este aceea pe care le-o dăm noi înșine.

Ele nu ar fi putut avea tărie adevărată, exceptând cazul în care ele ar fi rezultat din înțelegerea faptului că Fiul lui Dumnezeu a venit la noi în trup, că Duhul Său Sfânt a fost revărsat asupra Bisericii și că însărcinarea de a vorbi despre Dumnezeu a fost dată Bisericii. Ele nu ar fi putut avea tărie adevărată, exceptând cazul în care ele ar fi rezultat nu din necredință, ci din credință. Iar în acel caz, tăria pe care ar dobândi-o nu ar fi o putere distructivă, ce paralizează, ce descurajează, ci o putere a unei critici binevenite, a unei critici duble, îndreptate atât împotriva mândriei noastre cât și împotriva lașității noastre. Iar în spatele acestei critici și totodată mai presus de ea s-ar găsi acea transformare care s-a produs la cruce și în ziua de Paște.

Ca membri ai Bisericii noi luăm parte la această transformare (pe care, prin noi înșine, nu am fi putut-o realiza nici în realitate și nici măcar în gând) prin aceea că, prin credință, o acceptăm ca fiind reală. Însă aceasta nu înseamnă că ne sustragem acelei binevenite critici, acelei mari acuzații, ci că le acceptăm. Iar a accepta această transformare înseamnă a recunoaște și a mărturisi că „El este prezent alături de noi, în puterea Duhului Său și în harul Său”. A accepta aceasta înseamnă ca, odată cu realizarea caracterului uman al Bisericii și al nostru, să privim și dincolo de el, dincolo de incapacitatea și de nevrednicia presupuse de el, să privim către Acela ce a fundamentat și a inițiat Biserica, către existența Acestuia în Isus Christos. În El noi nu mai suntem nevrednici și incapabili de a vorbi despre Dumnezeu. În El găsește Biserica tot ceea ce trebuie pentru a realiza aceasta, tot ceea ce este necesar pentru a o face. În El este ea îndreptățită și sfințită, binecuvântată și autorizată în a-și desfășura acțiunile. Acolo, miracolul care trebuie să i se întâmple unui om care vrea să vorbească despre Dumnezeu pentru ca acest om chiar să poată vorbi despre Dumnezeu s-a produs deja. Biserica privește către Isus Christos. Îi permite Lui să fie viața sa și, prin aceasta, alinarea sa. Ea nu se agață de caracterul său uman, fie într-o atitudine de aroganță, fie într-una de lașitate, ci de sarcina care i se dă ei în această condiție umană a sa. Și, în măsura în care face acest lucru, ea poate mărturisi, cu o siguranță definitivă, că, deși vorbește despre Dumnezeu în cuvinte omenești, ea proclamă Cuvântul lui Dumnezeu. [1,2, pag. 756 f.]

[27] Am susținut că prin Noul Testament nouă ni se spun cutare și cutare lucruri. Aceste lucruri chiar ne sunt comunicate nouă. Prin aceasta trebuie să începă toate. Și, după cum am arătat, în ceea ce ne privește, trebuie să permitem să ne fie spuse aceste lucruri, fie că ele ne par relevante sau acceptabile, fie că nu. Este absolut necesar ca noi să permitem să ni se spună aceste lucruri, indiferent de care ar fi rezultatul. Însă lucrurile nu se sfârșesc cu această ati-

tudine rigidă, rece și lipsită de angajament. Căci ceea ce Noul Testament ne spune nouă și care, în esența sa ultimă, reprezintă obiectul de interes al acestui studiu, ne este comunicat într-un mod specific, într-un mod aparte, care reprezintă atât o comunicare cât și o invitație, care aplică într-un mod efectiv ceea ce este spus ființelor noastre și care totodată ne revendică pe noi.

Noul Testament ne comunică anumite lucruri în calitate de martor al lor: martor al unei persoane, adică al lui Isus Christos, al întregii istorii a împletirii realității cu adevărul, așa cum sunt acestea cuprinse în acest nume. De asemenea, reprezintă un martor în fața oamenilor, în fața noastră, care putem afla toate acestea primind mărturia și care suntem chemați de la început la cele ce sunt dezvăluite în ea. Ceea ce am afirmat despre conținutul obiectiv al adevărului și al realității lui Isus Christos, care include propria noastră realitate, este ceea ce ni se impune nouă dinspre obiectivitatea Sa către subiectivitatea noastră, astfel încât această realitate și acest adevăr să aibă un corespondent și în noi înșine. Am luat cunoștință de aceasta din mărturia umană pe care o găsim în Noul Testament. Noul Testament reprezintă forma istorică a acestui mărturii. Această mărturie devine un eveniment istoric în întâlnirea dintre noi și ceea ce ne comunică Noul Testament. Fie că ne place sau nu, în numele realității și adevărului lui Isus Christos și al misiunii Sale, suntem implicați într-un mod concret în ceea ce reprezintă această comunicare, chemare, aplicație și revendicare. Implicându-ne în acest mod, și nu într-o manieră rece, distantă, Noul Testament ne transmite nouă ceea ce are de comunicat și ceea ce noi trebuie să aflăm. Ne spune cine și ce este real și adevărat, adică Isus Christos ca Domn și noi ca fiind ai Săi. De asemenea, el este acela care e activ și lucrător, care ajunge până la noi și care ne schimbă. Nu ni se spune acest lucru doar ca și cum ni s-ar transmite niște informații; prin ceea ce ni se transmite se revendică ceva. Întotdeauna, pentru toate generațiile și astfel și pentru noi, Noul Testament a venit cu această cerere. Întotdeauna a

98

avut această îndrăzneală de a-l revendica pe om. A avut îndrăzneala ca, împărtășindu-i omului mesajul său, să și-l însușească pe acesta astfel încât el, primind mesajul, să devină imediat un nou martor al mesajului. Astfel că a permite să ni se transmită acest mesaj înseamnă mai mult decât ar părea la prima vedere. Înseamnă a ne expune acestei provocări care este conținută în Noul Testament. Înseamnă să ne implicăm în lupta implicată de ceea ce ni se cere.

Atunci când are loc întâlnirea dintre noi și Noul Testament încetăm a mai fi acei „noi” pe care credeam (însă doar credeam) că îi cunoșteam atât de bine și pe care încercam plini de îndrăzneală să îi controlăm, în întreaga lor neutralitate și cu toate rezervele, semnele de întrebare, pretextele, capriciile și activitățile individuale caracteristice lor. Însă atunci când mărturia sa ajunge la noi, când suntem confrunțați cu această mărturie, facem deja parte din domeniul despre care se depune mărturia, încetăm a mai fi aceiași ca înainte, în sensul că ajungem să fim puși deoparte, asemenea copacilor destinați tăierii, pentru împlinirea, în noi înșine, a faptului despre care s-a depus mărturie. În felul acesta i-au văzut și i-au luat în considerare profeții pe contemporanii lor și tot astfel au făcut și apostolii, atât față de evrei cât și față de cei din neamuri.

Ei i-au confruntat pe toți acești oameni și pe întreaga lume cu foarte serioasa și deloc comoda proclamație a apartenenței la Isus Christos și le-au cerut lor să ia aminte la vestea cu privire la El. Modul lor de a fi face ca prezența acestor martori între ceilalți oameni, între noi, în lume, să nu fie niciodată în zadar. A-i auzi pe aceștia înseamnă a-L auzi pe El, iar a-L auzi pe El înseamnă a te găsi dintr-o dată într-o nouă situație, a te găsi în fața Domnului tău, care este Domn peste toate. Tot ce trebuie să facem este să avem grijă să nu ne închipuim pe noi înșine ca fiind undeva alături sau undeva în afara acestui Cuvânt pe care Dumnezeu l-a rostit prin acești martori. Deja, noi ne găsim sub acest Cuvânt. [IV,2, pag. 303f.]

[28] Esențial în atitudinea martorilor biblici este faptul că, indiferent de ce s-ar putea spune, îndreptățit sau nu, despre toate celelalte elemente ale vieții lor, situația și chemarea lor este aceea de a mărturisi despre ceva care și lor li se arată tot dinspre exterior. Ei sunt chemați de Dumnezeu spre a fi martori ai lucrării Sale în fața tuturor celorlalți oameni. Ei pot și trebuie să depună mărturie în fața întregii lumi astfel încât să aducă tuturor la cunoștință faptul că Dumnezeu a vorbit și a lucrat, precum și despre modul în care El a vorbit și a lucrat prin Isus Christos pentru poporul Său. Pentru ei, punctul de pornire este tocmai mesajul și lucrarea lui Dumnezeu, considerate în realitatea lor particulară; ei reflectează și vorbesc în fața celui Dumnezeu care, în calitate de Judecător, cere de la ei să mărturisească adevărul cu privire la această realitate, cu privire la mesajul Său și la lucrarea Sa, care au dobândit realitate odată pentru totdeauna. Mărturia lor presupune aceste două lucruri, lucrarea și mesajul lui Dumnezeu, are forță prin ele și înaintază într-un mod impetuos prin această forță. Bineînțeles, ei și descriu, povestesc, cugetă și argumentează. Cum ar putea un martor să vorbească fără ca, într-o anumită măsură, să facă și aceste lucruri? Însă nu aceste lucruri fac din el un martor. Nu aceste lucruri i-au făcut pe apostoli și pe profeți martori ai revelației lui Dumnezeu. Ceea ce i-a făcut pe ei martori ai acesteia este faptul că mărturia lor presupune aceste două lucruri, adică lucrarea și mesajul lui Dumnezeu. Mai întâi ei au crezut în ele și apoi au și vorbit despre ele. [I,2, pag. 817]

[29] Biserica este o biserică apostolică și, prin aceasta, o biserică universală atunci când modul său de a fi este bazat pe Scriptură, se conformează acesteia, adică atunci când acceptă acea direcție pe care i-o indică mărturia Scripturii, fără a mai privi și în vreo altă direcție. Biblia însăși nu poate face acest lucru doar prin calitatea sa de carte sacră, însă totodată ținută închisă. În această calitate ea este doar aceea pe baza căreia se constituie toate bisericile care, într-o mă-

100

sură mai mică sau mai mare, sunt sau se presupun a fi Biserici Creștine. Însă ele nu devin Biserici adevărate doar prin acest lucru. Ceea ce contează este ca Biblia să vorbească și să fie auzită. Biblia nu poate face nimic doar în calitatea sa de carte a legii, valabilă pentru credința și organizarea Bisericii. Ba chiar, în cazul în care este considerată în acest mod, ea este cea ținută sub control. Asemenea apostolilor, ea nu dorește să conducă, ci să slujească. Și doar acolo unde i se permite să slujească ea conduce cu adevărat; doar în acest caz ea nu este trădată prin controlul oamenilor. Ea nu conține prescripții, nici de natură doctrinară și nici cu referire la modul de a trăi. Ea este un martor și, în această calitate, ea cere atenție, considerație și ascultare, cere ascultare din inimă, ascultare de bună voie, ascultare autentică. Ceea ce ea cere de la Biserică, direcția spre care ea, mișcată fiind de Sfântul Duh, îndreaptă Biserica este aceeași cu direcția spre care ea însăși este focalizată. Iar direcția spre care este ea focalizată este spre Isus Christos cel viu. Atunci când Scriptura incită, invită, cheamă și îndeamnă Biserica să privească spre această direcție, Spiritul Scripturii, care este Sfântul Duh, începe să lucreze. Prin aceasta Scriptura își începe lucrarea sa în slujba Domnului său, iar Biserica ajunge să fie Biserica apostolică și, prin aceasta, Biserica adevărată. [IV,1, pag. 722 f.]

[30] Recunoscând existența unui Canon, Biserica declară că, în special în ceea ce privește proclamarea sa, ea nu este lăsată în baza propriilor sale capacități și că misiunea ce stă la baza proclamației sale, a obiectului acestei proclamații, a judecăților pe care ea le face, precum și a faptului că ea a luat naștere, trebuie să își găsească un temei în altceva decât în ea însăși. Ea recunoaște că acționează în acest mod concret datorită existenței unui imperativ categoric venit din partea unui Canon având existență istorică, temporală. Iar prin faptul că recunoaște că acest Canon este de fapt identic cu Biblia, cu Vechiul și Noul Testament, cu cuvintele profeților și ale apostolilor, ea declară că asocierea

dintre proclamarea sa și un element extern și concret nu reprezintă un principiu general, nici o determinație formală al cărei conținut ar putea însă să fie unul cu totul diferit. Din contră, declară că această asociere este în totalitate determinată în ceea ce privește conținutul său, că reprezintă o condiție primită, o obligație impusă, că această colecție de texte vechi reprezintă instrucțiunile sale de lucru, ordinele sale de funcționare, prin intermediul cărora atât ea însăși cât și predicarea sa stau în picioare sau se prăbușesc. În nicio situație, nici măcar într-una ipotetică, acestea nu pot fi ignorate sau înlocuite cu altceva fără ca proclamarea Bisericii și Biserica însăși să fie anihilate. [I,1, pag.113f.]

[31] Așadar, în orice epocă, decizia evanghelică va trebui să ia forma unei decizii în favoarea Sfintei Scripturi. Bineînțeles că această Scriptură reprezintă doar o însemnare. Într-adevăr, ea reprezintă însemnarea unei însemnări, adică mărturia despre revelarea lui Isus Christos către profeți și apostoli. Bineînțeles că, pentru a-i auzi pe profeți și pe apostoli, Biserica nu poate face altceva decât să citească Scriptura și tot astfel ea nu poate face altceva decât să le dea ascultare profeților și apostolilor pentru a-L vedea pe Isus Christos și pentru a găsi în El și doar în El autoritatea sa primară, directă, ultimă și absolută. Pe baza acestei autorități se constituie autoritatea Bisericii, pe aceasta se fundamentează ea și prin aceasta ea este întotdeauna și pretutindeni evaluată. Pe de o parte, se poate face o distincție între a-L vedea pe Isus Christos, a-i auzi pe profeții și pe apostolii Săi, și a citi Scripturile lor, însă, pe de altă parte, aceste lucruri nu pot fi separate, nu le putem avea pe unele fără a le avea și pe celelalte. Nu se poate să îl vedem pe Isus fără a auzi despre El și nu se poate auzi despre El fără a citi despre El. Astfel că, dacă este să îl vedem pe Isus Christos, suntem constrânși să privim către însemnările de bază despre El și, de asemenea, către însemnările despre însemnări.

Dacă este să-L vedem pe Isus Christos, suntem constrânși să privim către Sfintele Scripturi. În acestea, autori-

102

tatea Sa ia forma concretă a unei autorități mai înalte decât cea a Bisericii, care împiedică Biserica să dea curs tentației irezistibile de a transforma ascultarea în exercitare a controlului. Putem să luăm cunoștință despre Dumnezeu, despre Isus, despre Sfântul Duh și chiar despre totalitatea mărturiei profeților și a apostolilor, iar apoi să ridicăm în slăvi autoritatea Bisericii în numele și sub masca autorității lor divine. Însă Dumnezeu, Isus și Duhul Sfânt, profeții și apostolii, se opun acestei transformări prin intermediul Sfintei Scripturi. Prin intermediul Sfintelor Scripturi autoritatea divină face față atacurilor pe care Biserica și autoritatea ei le face asupra sa. Ori de câte ori se produce acest atac și se pare că el este pe cale de a avea succes, de aici va veni scăparea. Corecte sau greșite, în conformitate sau în contradicție cu Scripturile, Biserica poate spune mii de lucruri atunci când încearcă să explice aceste Scripturi. Însă Scriptura rămâne întotdeauna autonomă și independentă în raport cu tot ceea ce se spune despre ea. Întotdeauna se pot găsi noi interpreți ai scripturilor, interpreți care, judecați conform standardului Scripturii, să fie mai buni decât alții. Pot fi întotdeauna găsiți interpreți ai Scripturilor dispuși să li se supună acestora, chiar și în acele Biserici care poate că au ajuns în mult prea mare măsură să se guverneze după propria lor autoritate.

Prin acești interpreți se poate merge către reformă, către reînnoirea întregii Biserici, către readucerea ei de la auto-guvernare la ascultare. Dacă Reforma secolului XVI a însemnat o decizie în favoarea Sfintelor Scripturi, invers, am putea spune și că în fiecare epocă a Bisericii decizia în favoarea Sfintelor Scripturi înseamnă o decizie în favoarea reformării Bisericii, în favoarea unei reforme efectuate de Însuși Domnul Său, prin intermediul mărturiei profeților și a apostolilor. Această mărturie este întemeiată de Dumnezeu Însuși iar forța sa este revelată și pusă în funcțiune prin faptul că ajunge să fie consemnată în scris.

Să lăsăm însă Biserica să se îndepărteze de Scripturi. Să o lăsăm să le înlocuiască cu propriile sale tradiții, cu o măr-

turie nedeterminată a conștiinței sale cu privire la originea și la natura sa, cu pretinsa ei credință nemijlocită în Isus Christos și în Duhul Sfânt, cu propria sa modalitate de a explica și de a aplica cuvântul profeților și al apostolilor. În măsura în care face acest lucru, ea nu va permite acelui lucru în care este fundamentată întreaga sa viață și mântuire să se manifeste și astfel, în esență, ea va refuza să fie reformată. Tot felul de evoluții, revoluții, diferite tipuri de „trăire” sunt posibile în Biserică. Poate exista reflecție conservatoare sau progresistă, iar acestea pot fi caracterizate de acțiune constantă sau de reacții adverse. Pot exista dispute pe față, conflicte între părți, cum ar fi acelea dintre catolicism și neo-protestantism, sau cum ar fi luptele din interiorul catolicismului, dintre realiști și nominaliști, episcopalieni și curialiști, benedictini și iezuiți, sau cele din interiorul neo-protestantismului, dintre ortodocși și pietiști, dintre „pozitiviști” și „liberali”. Iar acestea pot da naștere unei imagini înșelătoare, anume că Biserica chiar este vie. Însă ea nu trăiește cu adevărat prin aceste mișcări tensionate ce se produc în interiorul ei. Mai degrabă, în acestea putem vedea procesul de decadență suferit de Biserică odată cu refuzul ei de a mai trăi prin Cuvântul lui Dumnezeu, adică prin Sfintele Scripturi.

La urma urmei, în cazul tuturor acestor dispute, este vorba de neînțelegerea dintre diferite teorii umane, dintre diferite teorii seculare, care cu ușurință pot fi identificate ca reprezentând o filosofie sau alta și care nu sunt altceva decât un mod în care se arată adâncă neînțelegere ce există între oameni. În toate aceste neînțelegeri nu se întâmplă altceva decât că Biserica este în dispută cu sine însăși. Iar în aceste dispute ambii interlocutori au și nu au dreptate. În funcție de situațiile caracteristice ale fiecărei epoci, disputa se poate încheia fie cu victoria unei părți fie cu victoria celeilalte, însă niciuna dintre părți, nici măcar cea învingătoare, nu poate spune „Amin” având o siguranță și o responsabilitate absolută. Aceasta deoarece în niciun caz triumful unei părți nu este și nici nu poate fi validat prin mărturia unei

instanțe având o autoritate mai înaltă decât cea a ambelor părți. Acest tip de dispute din Biserică se desfășoară în absența Aceluia care este Domnul Bisericii. Însă, în acest caz, se mai poate spune că ele au loc în Biserică? Nu cumva Biserica a încetat să mai fie Biserică în momentul în care ea vrea să existe doar prin ea însăși? Și nu vrea ea să existe doar prin ea însăși atunci când nu acceptă ca autoritatea sa să fie supusă Cuvântului, în modul concret de a fi al acestuia, adică sub forma Sfintelor Scripturi?

Aici ajungem la semnificația ultimă, la semnificația pozitivă a deciziei Evanghelice; ea constă din acceptarea, plină de recunoștință, a faptului că Biserica nu este singură, că nu este lăsată în voia propriei sale reflecții și mai ales că nu este lăsată de una singură. Aceasta s-ar fi întâmplat în momentul în care autoritatea sa încetează a mai fi judecată pe baza autorității divine. Într-un astfel de caz, fiind înzestrată cu o demnitate divină, Biserica ar trebui să se fundamenteze și să trăiască prin sine, asemenea lui Dumnezeu. Însă oricât de măreață ar putea părea ea atunci când dobândește această demnitate divină, calitatea sa de creatură separată de Dumnezeu, condiția sa, este una de mizerie, mizeria păcatului și a morții. Biserica este scoasă din această mizerie aferentă înstrăinării creației căzută în păcat și în moarte prin aceea că Dumnezeu, prin Isus Christos, se arată plin de milă față de ea și ia forma concretă a Aceluia care are autoritate asupra Bisericii, a Aceluia care reprezintă o autoritate mai înaltă decât aceea pe care o are Biserica prin ea însăși. Ceea ce pune capăt acestei mizerii este Cuvântul lui Dumnezeu, sub forma Sfintelor Scripturi. Deoarece Isus Christos își exercită autoritatea asupra Bisericii Sale prin intermediul Sfintelor Scripturi, Biserica nu trebuie să își potolească de una singură neliniștile sale, nevoile sale, întrebările sale, nu trebuie să se împovăreze cu sarcina imposibilă de a se conduce prin sine, ci trebuie doar să asculte fără să trebuiască să se mai îngrijoreze în ceea ce privește scopul său și acțiunile sale. [I,2, pag. 583f.]

[32] I. Istoria Sfintelor Scripturi

Vom examina acum originile lor, modul în care ele au fost transmise, exegeza lor și influența pe care au exercitat-o de-a lungul istoriei. Cu siguranță că din această perspectivă nu putem să tragem vreo concluzie obligatorie, universală, directă, necesară, cu privire la conținutul lor, adică faptul că sacrul s-a arătat în istorie sub forma unor evenimente particulare, că Domnul a venit în lume sub forma Împăratului lui Israel. Fără îndoială, în funcție de perspectiva fiecărui interpret, aceste aspecte pot fi considerate și explicitate fie ca niște simple etape, ca o perioadă particulară din evoluția religioasă a umanității, fie ca produsul anumitor superstiții și himere, fie ca cele mai importante și mai profunde experiențe și perspective ce i s-au arătat vreodată umanității. În plus, nici nu se poate spune că toate aceste abordări reprezintă o demonstrație a faptului că Acela despre care vorbesc Scripturile este cel ce conduce lumea. Nu putem să spunem mai mult decât că istoria Sfintelor Scripturi poate fi interpretată în moduri și din perspective diferite. Există totuși un lucru pe care îl putem afirma. Ne putem plasa în acea poziție care îi este acordată omului conform celor spuse în aceste Scripturi. Iar apoi putem privi și putem accepta mărturia lor, mărturia pe care Vechiul și Noul Testament o depun cu privire la Cuvântul și la lucrările lui Dumnezeu. Se poate întâmpla ca atunci când luăm cunoștință de această mărturie să luăm cunoștință de Dumnezeu Însuși, de mila Sa irezistibilă, de faptul că suntem revendicați, eliberați și făcuți ai Lui. Iar apoi se poate întâmpla ca prin aceasta să devenim niște oameni în viața cărora se arată stăpânirea lui Dumnezeu, a celui Dumnezeu care stăpânește întreaga lume și nu a unuia a cărui stăpânire este limitată la un anumit domeniu sau a unuia a cărui forță este dată de tăria unei anumite idei. În mod cert, chiar și în cazul în care se întâmplă acest lucru, istoria Sfintelor Scripturi va putea fi considerată din perspective diferite și putem considera că în situația menționa-

la anterior, Scriptura chiar va trebui să fie considerată **într-o anumită perspectivă.**

Putem să observăm aceasta în privința originii sale. În cazul în care acceptăm mărturia Sfințelor Scripturi, implicit vom accepta și faptul că autorii lor au dreptate la un mod obiectiv, că sunt martori de încredere, indiferent de condițiile umane și istorice în care se desfășoară mărturia lor. Nu este vorba doar de faptul că admitem că opiniile lor sunt bune, pioase sau de faptul că apreciem rolul și semnificația lor în istoria religiei. Mai degrabă, vedem că a fost voia lui Dumnezeu, a Împăratului lui Israel, a Aceluia care, în calitate Sa de Domn, stă ca zălog pentru tăria mărturiei lor, să îi ridice pe acești martori prin Cuvântul Său și prin lucrările Sale. Recunoaștem în acest fapt, care constituie începutul istoriei Scripturilor, care constituie punctul central al istoriei lumii, chiar dacă el însuși nu este altceva decât un moment oarecare al acestei istorii, un indiciu al stăpânirii lui Dumnezeu, în calitate Sa de singur Dumnezeu adevărat, un indiciu al faptului că acest Dumnezeu este Domnul întregii lumi. Astfel că acest fapt nu reprezintă doar o etapă oarecare a istoriei și nici măcar o etapă oarecare a istoriei religiei.

Stăpânirea lui Dumnezeu poate fi văzută și în modul în care se continuă această istorie, în apariția, finalizarea și transmiterea Canonului Vechiului și Noului Testament. Cu siguranță că aceasta nu reprezintă o istorie care să nu fie afectată de transformările și complicațiile ce caracterizează întreaga istorie a umanității. Cu siguranță că nu este nici măcar o istorie care să fie imună la nebuniile, erorile și ciudățeniile ce caracterizează întreaga istorie a umanității. Reprezintă însă o istorie care, în întreaga sa ordine de desfășurare, are un caracter necesar și nu reprezintă doar un accident. Reprezintă o istorie adevărată și nu una falsificată. Reprezintă o istorie al cărei adevăr și caracter necesar trebuie să fie întotdeauna recunoscute, înțelese, puse la încercare și actualizate. În această calitate, reprezintă o istorie care, în perioade distincte de timp, poate fi interpretată

în nenumărate și diverse moduri. Însă, indiferent de cum este considerată și interpretată, este vorba despre o istorie a cărei semnificație se păstrează aceeași. Reprezintă o istorie care, în mod constant, a dat naștere la multe întrebări, dar care totodată ea însăși ridică multe întrebări importante. Prin aceasta, vedem că nu avem de-a face cu indiciile unei anumite stări a creației, ci cu cele ale domeniului și ale voinței Aceluia care conduce creația, cu domeniul și cu voința Aceluia al cărui Cuvânt și a cărui lucrare sunt discutate în aceste Scripturi care ele însele au un caracter cu totul aparte.

Stăpânirea lui Dumnezeu asupra lumii poate și trebuie să fie dedusă și de pe urma studierii istoriei exegezei Scripturii, exegeză care începe cu istoria textuală, cu istoria Canonului, și care, în mod necesar, ajunge tot la acea istorie ce revelează stăpânirea lui Dumnezeu asupra lumii. Și în acest caz, nu avem în vedere ceva ce se întâmplă în afara domeniului lumii, ci ceva ce ține de aceasta. Și aici putem constata rezultatele pline de profunzime și de forță ale diferitelor limbi, caracteristici rasiale, sisteme politice, economice, filosofice, scolastice, ale simțului artistic, ale credințelor, ereziilor și superstițiilor din diferitele epoci, ale talentelor personale ale diferiților cititori și exegeți. Și aici trebuie să acordăm importanță acestor factori, să observăm dacă ei au reprezentat un ajutor sau o piedică. Trebuie să vedem cum de s-a ajuns să se acorde acea onoare specială Vechiului și Noului Testament și alături de cine au trebuit ele să coexiste. Trebuie să vedem în ce măsură învățătura Scripturii a fost redată de către oameni într-o manieră fidelă, în ce măsură au interpretat oamenii Scripturile astfel încât ele să se potrivească propriilor lor convingeri. Trebuie să vedem cum a fost Scriptura în permanență redescoperită și iar uitată, prețuită și iar disprețuită, cum a fost ea în permanență înțeleasă corect și apoi iar neînțeleasă.

Trebuie oare să fim optimiști sau pesimiști în ceea ce privește evaluarea acestei istorii? Dacă atitudinea noastră față de conținutul textelor pe care le avem în vedere este

atitudinea autorilor lor, ce presupune atât o anumită libertate cât și o anumită constrângere, atunci, fără nicio îndoială, trebuie să realizăm că evenimentele descrise acolo reprezintă însăși intenția acestor texte. Iar aceasta înseamnă că nu trebuie niciodată să îi considerăm pe profeți și pe apostoli drept simple obiecte ale studiului, ale afirmațiilor pe care le fac despre ei cititorii târzii ai Scripturii; întotdeauna ei vor reprezenta persoane vii, care acționează, care au ceva de spus. Faptul că ei au depus mărturie cândva în trecut nu înseamnă că ei nu continuă să depună mărturie chiar și acum. Din contră, ei sunt preocupați să răspândească Cuvântul din nou, în fiecare epocă și fiecărei națiuni, la orice nivel cultural, pentru fiecare persoană. Și fac aceasta astfel încât ceea ce au ei de spus este cu mult mai pătrunzător și mai relevant decât toate cele ce pot fi spuse sau gândite despre ei. Ce altceva sunt toate comentariile și toate celelalte expuneri despre Biblie decât un ecran, fie el mai puternic sau mai slab, al vocii lor?

Dacă relația noastră cu Biblia este una directă, atunci istoria exegezei biblice nu va trebui să fie văzută în principal prin ceea ce s-a petrecut în exterior. Nu acestea sunt elementele ultime și decisive. Din contră, va trebui să considerăm istoria evenimentelor exterioare ca o expunere a modalităților întotdeauna reînnoite și, prin aceasta, întotdeauna surprinzătoare, în care acționează Biblia, ca pe o istorie a modului în care Biblia se manifestă și se explică pe sine în mijlocul lumii căreia îi aparține și pentru care ea reprezintă punctul central al vieții, datorită afinității sale cu Cuvântul divin și cu lucrarea divină despre care ea depune mărturie.

Nu a fost vorba doar despre o extravaganță oratorică atunci când, în vremea Reformei, Scriptura a fost descrisă la modul superlativ, drept „*dux*” (guvernatoare), „*magistra*” (învățătoare) sau chiar drept „*regina*” (împărăteasă). Fie că îl acceptăm fie că nu, adevărul este că în toate epocile Scriptura a fost subiectul propriei sale istorii, subiectul care îndruma, învăța, dirija, care nu era sub controlul oamenilor,

ci era mai presus de toți oamenii, de toți acei oameni care în cele mai diverse moduri cu putință, în cele mai ciudate și mai contradictorii modalități, s-au dedicat explicării sale. Și din acest motiv, istoria sa reprezintă, pentru aceia care au ochi de văzut, nimic altceva decât un indiciu al stăpânirii lui Dumnezeu, despre care este vorba în Scriptură. Istoria interpretării Scripturii are astfel și o parte ascunsă, dar nu în totalitate invizibilă, care ține de stăpânirea lui Dumnezeu asupra lumii.

În cele din urmă, va trebui să luăm în considerare istoria influențelor exercitate de Scriptură, a efectelor sale. Ce s-a întâmplat cu acea mărturie? Ce se întâmplă cu ea în momentul acesta? Ce anume împlinește ea în lume, acolo unde este spusă, transmisă și interpretată în mod neîntrerupt? Și în această privință va trebui să considerăm lucrurile în cadrul larg al tuturor celorlalte elemente din lume și al efectelor pe care le-ar fi putut acestea exercita. Putem să luăm ca exemplu binecunoscuta teorie potrivit căreia ceea ce denumim „creștinism occidental” reprezintă, de fapt, un produs hibrid, constituit, pe de o parte, din creștinism biblic și, pe de altă parte, din elemente ce țin de cultura antică a spațiului greco-roman. Însă câte alte cauze nu va mai trebui să menționăm laolaltă cu Biblia, unele ținând de cultura orientală și altele de cea occidentală, unele de ordin spiritual, iar altele cât se poate de materiale? În cazul în care încă nu am făcut aceasta, va trebui ca, de acum încolo, să ne obișnuim să considerăm efectul istoric al mărturiei biblice ca pe un simplu efect, printre multe altele. Iar în acest caz, nu putem să nu luăm în considerare într-un mod serios faptul că ce trebuie să facem este să considerăm ceea ce numim „creștinism occidental” ca pe un rezultat istoric, care este cât se poate de amestecat cu alte elemente, distorsionat de acestea, și care, în plus, are mereu o forță limitată, fiind în permanență amenințat cu extincția.

O investigație istorică autentică nu poate să nu pună întrebarea dacă nu cumva într-o zi forța acestuia nu va fi în totalitate epuizată, nu se va pierde, așa cum s-a întâmplat

în multe alte situații. Dar în ce anume constă acea forță, adică influența Bibliei în istoria umanității? Dacă considerăm lucrurile în lumina influenței produse de aceasta în viețile noastre, atunci o vom vedea ca pe o alegere și o chemare ieșite din comun, pe care nu le-am putea explica doar ca pe niște realizări ale propriilor noastre forțe. Spre surprinderea noastră, constatăm că suntem adăugați Bisericii, poporului, comunității ce aparține Împăratului lui Israel. Descoperim această influență specială a mărturiei biblice în existența cu totul extraordinară a acestei comunități și în misiunea pe care o are aceasta în lume. Și în fața acestei influențe nu putem decât să fim copleșiți de uimire, mai întâi deoarece am avut parte de ea, că ne trăim viețile având conștiința existenței sale, iar apoi deoarece nu avem parte de această experiență doar într-un mod individual, ci o putem împărtăși pe aceasta cu atât de mulți alți oameni, atât din trecut cât și din prezent, atât din depărtare cât și de aproape.

Pentru a lua această influență într-un mod serios și pentru a-i răspunde ei într-un mod plin de mulțumire, ne este solicitată întreaga noastră atenție. Iar aceasta înseamnă că nu avem nici timpul și nici energia pentru considerații de ordin istoric. Înainte de orice altceva, ni se cer anumite lucruri de o mai mare importanță, ni se dă o misiune de o mai mare importanță. Și nu va trebui să fim deloc mirați de modul în care influența mărturiei biblice este în mod necesar amestecată cu cea a altor elemente, distorsionată, aflată în permanență sub amenințare, iar aceasta deoarece ea se produce în cadrul general al lumii. Această situație nu trebuie să ne producă anxietate și nici nu trebuie să ne conducă la disperare. Va trebui să luăm cunoștință de existența acestei mărturii chiar din modul în care aceasta este amestecată cu alte elemente, distorsionată și chiar supusă amenințării în propriile noastre vieți, trăite în calitate de părtași la poporul lui Dumnezeu, atât în mod individual cât și în mod colectiv. Departe de a fi disperați, va trebui să ne simțim rușinați, să ne pocăim, să ne rugăm, să acționăm,

nu doar pentru noi înșine, ci pentru întreg poporul lui Dumnezeu.

De asemenea, trebuie să nu uităm că ar fi chiar de mirare dacă această mărturie, atât de elevată și de solemnă, ar cunoaște succesul în mijlocul acestei lumi, dacă ar cunoaște un succes uriaș, lipsit de compromisuri, lipsit de echivoc, dacă ar cunoaște popularitate. Trebuie să știm că întreaga influență a mărturiei biblice nu poate lua altă formă decât pe aceea a unei mărturii, a unei mărturii depuse de cele mai neputincioase ființe. Însă, prin misiunea noastră și prin îndeplinirea ei nu trebuie niciodată să încetăm să fim dedicați scopului pe care Biserica îl duce la îndeplinire prin această mărturie. Și nu încape nicio îndoială că mărturia biblică, cu toate ambiguitățile și cu toate neajunsurile sale, chiar are, a avut întotdeauna și va avea întotdeauna o anumită influență. Ca dovadă stă faptul că prin această mărturie noi și noi martori sunt chemați în slujba ei, noi și noi comunități mărturisitoare iau naștere. Deși este situată într-o mare de influențe, totuși trebuie să fim conștienți de faptul că întotdeauna, peste tot, prin mărturia biblică au avut loc și vor avea loc și în viitor noi și noi chemări, noi și noi nașteri ale unor comunități mărturisitoare. Nu trebuie să considerăm această influență ca fiind doar una singură, printre multe altele. Nu trebuie să o cântărim și să o evaluăm în moduri optimiste sau pesimiste comparând-o cu celelalte. În această influență, în forța pe care mărturisirea profeților și a apostolilor a avut-o în toate timpurile și în toate locurile de a chema noi martori și a forma noi comunități mărturisitoare, trebuie să identificăm încă o dată indicii ale Aceluia despre care se depune mărturie, ale Aceluia care se arată ca Împărat nu doar în această influență, ci pretutindeni și întotdeauna. [III,3, pag. 200-204]

5. Teologia

Ca orice alt tip de cunoaștere ce îl are pe Dumnezeu ca obiect, din perspectiva ființei umane, teologia reprezintă un demers

imposibil, un demers ce nu poate să se sustragă limitărilor caracteristice ale omului. Și totuși, ea este atât posibilă cât și necesară. Este posibilă deoarece modul în care se manifestă revelația lui Dumnezeu este de așa natură că nu exclude acțiunea omului, ci o ia pe aceasta în sprijinul său; prin aceasta, înțelegerii umane îi este acordat un anumit rol. Teologia este necesară deoarece nu putem fi niciodată siguri de faptul că oamenii cărora Dumnezeu le-a încredințat misiunea de a duce mai departe mărturia Sa, adică Biserica, vor sluji în modul adecvat și astfel întotdeauna va fi nevoie de o evaluare critică. Sarcina teologiei este, prin aceasta, în totalitate legată de misiunea Bisericii, care totodată este și misiunea fiecărui creștin. În funcție de ceea ce înțelegem prin „știință”, putem sau nu să numim teologia „știință”. Dacă prin „știință” nu avem în vedere o viziune sistematică asupra lumii, ci doar un caracter obiectiv și existența unei metodologii atunci și teologia poate fi expusă în termeni științifici, deși nu la modul exclusiv.

[33] Orice formă de teologie este teologie aflată pe cale (*theologia viatorum*). Nu va putea niciodată să satisfacă aspirația naturală a gândirii umane pentru sistematizare completă. Ea nu realizează o expunere asupra obiectului său, ci doar îl indică pe acesta și, procedând în felul acesta, ea își fundamentează adevărurile sale pe revelarea de sine a acestui obiect și nu pe propriile sale resurse. Teologia constă doar din afirmații și reflecții fragmentare, astfel încât ea poate progresa doar prin afirmații și reflecții izolate, care vizează un același obiect însă din unghiuri diferite. Ea nu poate niciodată să ia forma unui sistem comprehensiv, care să poată „prinde” obiectul său. [III,3, pag. 293]

[34] Teologia se pretinde a fi posibilă, iar aceasta se dovedește a fi o revendicare reală, în ciuda tuturor incapacităților noastre. Ni se dezvăluie că nu îl putem vedea sau gândi pe Dumnezeu, că nu putem vorbi despre El; deoarece ni se dezvăluie acest lucru, ajungem să ni se pară ceva familiar acest mod de a fi, faptul că așa trebuie să stea lu-

crurile. Însă ceea ce face imposibil ca omul să nu înceapă să Îl ia în seamă pe Dumnezeu, să se mai abțină de la a afirma ceva despre El, este că Dumnezeu ni Se revelează nouă în modul despre care depune mărturie Biblia. Atunci când se produce aceasta, omul realizează incapacitatea sa de a gândi despre Dumnezeu, de a vorbi despre Dumnezeu. Însă tot atunci i se cere omului ca în ciuda acestei incapacități, ba chiar în condițiile acestei incapacități, să ia aminte la Dumnezeu și să vorbească despre El. Având această cerință ca fundament și datorită faptului că în această cerință este implicat adevărul cu privire la Dumnezeu, poate exista o cunoaștere reală a lui Dumnezeu în om. Cunoașterea pe care omul o are despre Dumnezeu poate fi reală doar în măsura în care nu trece dincolo de această cerință, ci o împlinește pe aceasta în ascultare. [II,1, pag. 212]

[35] Însă autoritatea care ne este dată nouă prin revelația lui Dumnezeu cere, din partea noastră, încredere în ea și totodată ordonă ascultarea noastră. Dacă acordăm mai multă importanță incapacității noastre decât capacității pe care Dumnezeu Însuși, prin Revelația Sa, o conferă unor oameni incapabili ca noi, dacă, având aceasta drept pretext, adoptăm o atitudine de compătimire resemnată, spunând că Dumnezeu este un Stăpân prea dur, dacă în felul acesta justificăm renunțarea noastră la a-L mai vedea pe Dumnezeu și a gândi despre El, dacă astfel ajungem să facem apel la căile teologiei mistice, toate acestea reprezintă nici mai mult și nici mai puțin decât a-L nega pe Isus Christos, o blasfemie împotriva Duhului Sfânt, asemenea cazului slujitorului care a ascuns talantul ce i-a fost încredințat lui. Din moment ce Dumnezeu ni se arată într-un mod vizibil și concret prin mărturia revelației Sale, sub forma unor evenimente istorice sau a unei succesiuni de astfel de evenimente și sub forma implicațiilor acestor evenimente în viețile noastre, suntem chemați, suntem invitați să Îl cunoaștem pe Acela care acționează și care controlează toate aceste evenimente și implicațiile lor. Însă aceasta înseamnă că ni

114

șe cere să Îl vedem și să Îl luăm în considerare pe Dumnezeu în cadrul limitelor noastre naturale. Îl cunoaștem pe Dumnezeu în modul în care se descoperă pe Sine Însuși în acele evenimente vizibile și în implicațiile acestora, însă Dumnezeu Însuși, așa cum este El, nu este și nici nu va deveni vizibil. [II,1, pag. 201]

[36] Prin această manifestare plină de gravitate a Divinității se produce adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu de către ființa umană și demersul de a-L vedea pe Dumnezeu, de a gândi despre El într-un mod uman, de a vorbi despre El în cuvinte umane. Nu desfășurăm acest demers în calitate de sclavi ai lui Dumnezeu, ci în calitate de copii ai Lui. Această calitate de copii presupune și anumite aspecte restrictive, însă aceste restricții ce sunt impuse unor copii reprezintă totodată semnul unui anumit tip special de libertate care îi este acordat în acest caz omului. Fiind fundamentată în manifestarea lui Dumnezeu, manifestare ce nu are nimic de-a face cu iluzoriul, cu presupuziția, în manifestarea venerației lui Dumnezeu prin inimile și prin glasurile ființelor păcătoase, cunoașterea omului cu privire la Dumnezeu reprezintă o lucrare a harului și astfel împărtășește caracterul real al revelației lui Dumnezeu. [II,1, pag. 219]

[37] Cunoașterea care participă la adevărul revelației lui Dumnezeu trebuie să trezească în noi mai întâi o atitudine de mulțumire, apoi una de uimire, și, în final, în mod necesar, bucurie. Alături de atitudinea de mulțumire și de cea de bucurie care decurge din aceasta trebuie să menționăm, în mod necesar, și uimirea. Uimirea reflectă distanța dintre lucrarea noastră și obiectul ei. Cu siguranță că această distanță este întrucâtva depășită. Totuși, ea rămâne o distanță care este depășită doar prin harul lui Dumnezeu; este distanța dintre aici și acolo, dintre jos și sus. În uimire îi permitem harului, într-un mod plin de recunoștință, să nu fie altceva decât har și îl primim întotdeauna în această calitate a sa. Niciodată nu trebuie să ajungem să conside-

răm primirea drept luare. Cunoașterea noastră cu privire la Dumnezeu trebuie întotdeauna să se mențină în forma unei rugăciuni de mulțumire, de pocăință și de mediere. Doar în acest mod, adică prin participarea la adevărul revelației lui Dumnezeu, poate exista cunoaștere a lui Dumnezeu. [II, 1, pag. 223]

[38] Bineînțeles, se poate întâmpla ca teologia să ajungă pură vanitate. Aceasta se întâmplă când încetează a mai fi pertinentă, când pur și simplu își pierde smerenia. Caracterul pertinent al teologiei constă în a face din expunerea despre revelație sarcina sa exclusivă. Cum ar putea teologia să își piardă smerenia atunci când desfășoară un astfel de program, când nu are niciun fel de control asupra revelației, ci doar trebuie, în mod constant, să o găsească pe aceasta sau, mai degrabă, ca ea să fie ajunsă de revelație? În cazul în care aceasta chiar se întâmplă și, bineînțeles, în măsura în care ne rugăm și lucrăm pentru aceasta, ea se poate întâmpla, teologia nu poate avea nimic mai mult cu care să se mândrească decât „bâlbâiala unei babe”.

Încercările teologiei de a face propriile sale afirmații aduc cu bâlbâielile unei babe. Astfel de încercări pot și trebuie să fie făcute, dar aceasta doar în limitele domeniului cunoașterii umane. Putem pune întrebări cu privire la adevăr, putem încerca să distingem adevărul de fals și putem continua să „aproximăm” adevărul în cât mai mare măsură, dar trebuie să fim întotdeauna conștienți de faptul că scopul teologiei poate fi atins numai prin credință și nu prin propriile noastre percepții, prin gândirea noastră. Aceasta înseamnă să căutăm, în plan uman, teorii și concepte care să aibă un nivel cât mai ridicat de corespondență cu obiectul lor și, prin aceasta, în măsura în care suntem capabili, să facem ca mărturia noastră despre realitatea lui Dumnezeu să fie cât mai completă și mai clară. Dacă acest lucru chiar se petrece, putem face teologie având un anumit sentiment de siguranță, care nu ne este interzis, ci, din contră, ne este ordonat, chiar și în situația în care Dumnezeu

este ascuns privirii noastre. Putem face teologie fără a avea mari pretenții dar totodată fără a avea vreo stânjeneală, iar aceasta deoarece teologia nu reprezintă un demers arbitrar, ci unul care este necesar sarcinii vizate prin proclamarea Bisericii. Într-o astfel de situație, teologia este elaborată având un fundament solid, ba chiar unul incomparabil mai solid decât cel al tuturor celorlalte științe. [II, 1, pag. 203 f.]

[39] În calitatea sa de disciplină teologică, dogmatica reprezintă o auto-analiză pe care Biserica creștină o efectuează, prin mijloace științifice, și care are drept obiect afirmațiile sale particulare cu privire la Dumnezeu. [I, 1, pag. 1, teza 1]

[40] Biserica dă naștere teologiei, considerată în acest sens special, prin aceea că se supune pe sine unui demers de auto-analiză. Își pune sieși întrebarea referitoare la adevăr, adică își evaluează lucrările, afirmațiile sale despre Dumnezeu, ținând cont de calitatea sa de „Biserică”. Astfel că teologia, considerată în acest sens special, există având ca rațiune de a fi doar faptul că, anterior constituirii sale și independent de existența ei, Biserica a făcut anumite afirmații cu privire la Dumnezeu. Teologia este centrată asupra afirmațiilor Bisericii în așa măsură încât, atunci când pune în discuție corectitudinea acestor afirmații, ea nu face această evaluare pe baza unui standard diferit de cel al Bisericii, ci pe baza acelui element care reprezintă sursa și obiectul afirmațiilor Bisericii. Teologia dirijează afirmațiile Bisericii într-o astfel de măsură încât îi amintește acesteia într-un mod concret că niciodată ea nu va putea fi altceva decât un demers uman failibil care, pentru a avea relevanță, trebuie să mențină un anumit echilibru și care trebuie să se supună harului pentru a-și putea îndeplini sarcina așa cum trebuie. Teologia este asociată afirmațiilor Bisericii astfel încât ea însăși nu reprezintă mai mult decât o „știință a lui Dumnezeu” elaborată de oameni și, elaborând o astfel de știință, ea este supusă aceleiași judecăți ca și Biserica și, de asemenea,

trăiește prin acea promisiune care i s-a dat și Bisericii. [I,1, pag.2f.]

[41] A lua parte la demersul teologic, ba chiar a lua parte la elaborarea teologiei erudite, a teologiei propriu-zise, reprezintă una dintre sarcinile comunității creștine și, prin aceasta, a fiecăruia dintre membrii săi. Un creștin nu are libertatea de a adopta orice idee religioasă, de a îmbrățișa propria sa filosofie privată și apoi de a o impune pe aceasta întregii comunități. Pe de altă parte, el este deopotrivă liber cât și chemat, obligat să ia aminte la acel Cuvânt care stă la temeliile comunității creștine și care trebuie să fie proclamat de aceasta, este chemat să dea o înfățișare matură propriilor sale gânduri. Nimeni însă nu se va supune acestei cerințe altfel decât în cazul în care este gata să fie impulsionat, sfătuit și îndrumat de alții, inclusiv de teologi profesioniști. Nimeni nu se va supune acestei cerințe altfel decât în cazul în care el nu doar că este într-o legătură vie cu Dumnezeu, ci și cu ceilalți semeni, cu ceilalți creștini. Astfel că libertatea în cauză reprezintă o libertate în sânul comunității și nu o libertate nebunească, de care ne bucurăm pe propria responsabilitate și pe baza unor idei personale, fie ele la locul lor sau sfidătoare.

În această privință nimeni nu poate să se mulțumească cu a fi un simplu „membru laic”, cu a avea o atitudine indolentă, cu a nu fi altceva decât un spectator, un cititor pasiv. Nimeni nu poate fi scuzat de faptul că se sustrage sarcinii de a pune întrebări sau mult mai dificilei sarcini de a găsi și de a formula răspunsuri. Proclamarea mesajului creștin în congregație și teologia care ajută la edificarea acestui mesaj pot fi fidele Aceluia despre care este acest mesaj și, prin aceasta, pot avea relevanță, pot fi adaptate situațiilor specifice, pot avea un rol edificator în comunitate doar dacă sunt însoțite, susținute, stimulate în mod constant și concretizate prin întrebările și răspunsurile comunității. Prin propriile sale întrebări și răspunsuri cu privire la chestiuni ce țin de înțelegerea adecvată a doctrinei, fiecare

creștin participă la sarcina care îi este impusă comunității sale. Dacă el se ține deoparte, dacă lânțezește, dacă adoarme sau dacă rătăcește prin tot felul de speculații și de erori, nu trebuie să se mire dacă mai devreme sau mai târziu același lucru va putea fi spus și despre comunitatea căreia îi aparține și în special despre membrii săi însărcinați cu o responsabilitate sporită. Câte dintre criticile aduse „Bisericii” nu ar înceta să mai fie aduse dacă aceia care le aduc ar realiza că ei înșiși sunt „Biserica” și astfel ceea ce Biserica afirmă sau nu afirmă depinde de ceea ce ei înșiși susțin.

Nu încapă niciun fel de îndoială că toate marile erori care s-au impus în predicarea și în teologia creștină de-a lungul istoriei își găsesc adevărata lor origine nu atât în lucrările științifice ale unor faimoși eretici căzuți în rătăcire, aceștia fiind doar cei care au scos la lumină erorile, ci mai degrabă în lipsa de atenție, în neglijența, în letargia, în rătăcirea individuală cărora le-au căzut pradă numeroși creștini anonimi. Aceștia nu au fost gata să considere că interesul față de Cuvânt al comunității creștine este totodată propriul lor interes, au cerut dreptul la o opinie privată, și astfel au creat o atmosferă în care apariția ereziilor, a erorii, în comunitate a devenit nu doar posibilă, ci chiar inevitabilă. Invers, nu încapă nicio îndoială că toate trezirile și toate mișcările progresiste care au tot însoțit predicarea și teologia comunității creștine și-au avut fundamentul nu atât în acele nume mari care au ajuns până la noi și care aparțin persoanelor reprezentative pentru aceste mișcări din istoria Bisericii, ci, pur și simplu, în comunitățile din care aceste nume mari s-au ridicat, din comunitățile în mijlocul cărora au trăit aceștia și ai căror purtători de cuvânt au fost ei. Fundamentul acestor treziri este de găsit în acei nenumărați creștini anonimi pentru care întrebările referitoare doctrina corectă aveau stringență, care au încercat să găsească direcția corectă către un răspuns și care au găsit și au formulat noi răspunsuri, mai bune decât cele anterioare. Inițial aceste răspunsuri au existat într-un mod nearticulat, însă aceasta

doar până când s-a găsit cineva care să le dea expresie într-un mod clar.

În această privință, a cooperării puse în slujba comunității creștine, fiecare persoană trebuie să ia seama dacă a participat la slujirea Cuvântului, slujire care are un rol esențial pentru viața sa spirituală, precum și în ceea ce privește modul în care el a participat la aceasta. Fiecare om trebuie să își amintească de faptul că, în calitate de creștin, el este pe deplin responsabil de dezvoltările teologice, fie într-un mod direct, fie într-unul indirect. Fiecare om trebuie să ia aminte la acest lucru și să își asume această responsabilitate într-un mod serios, mai serios decât a făcut-o până atunci. [III, 4, pag.498 f.]

II. ISUS CHRISTOS

1. Fundamentul cristologic

Afirmațiile mesajului creștin trebuie să reprezinte propoziții certe, nu ipoteze sau opinii personale. Ele pot avea un astfel de statut atunci când au drept fundament ceea ce credința creștină recunoaște și consideră drept certitudinea absolută, drept adevărul însuși. O formă a creștinismului care nu îl consideră ca atare pe Isus Christos nu reprezintă creștinism. Astfel că Barth va încerca să fundamenteze toate afirmațiile teologice, fie ele cu referire la Dumnezeu, fie cu referire la om, în certitudinea pe care o aduce Isus Christos. El aduce astfel o anumită inovație în ceea ce privește doctrina despre om, despre natura și acțiunile sale. Omul nu trebuie să încerce să se cunoască pe sine prin sine, ci trebuie să accepte ca Isus Christos să fie Acela care îi spune lui cine este.

[42] Vocea cea mai înaltă, vocea prin care Dumnezeu Însuși ne-a revelat lucruri cu privire la El Însuși, este vocea lui Isus Christos. De-a lungul tuturor demersurilor teologice pe care le-am făcut nu am putut înainta nici măcar cu un singur pas fără a ne întâlni în mod repetat cu acest nume. Iar „acest nume” nu se referă la un termen abstract. Nu se referă la un semn, la o imagine prin care Dumnezeu ni se arată nouă ca fiind real, dar care totodată ar fi cât se poate de diferită de El Însuși. Nu se referă nici la ceva ce este doar un mijloc, un intermediar, și de care, în final, Dumnezeu s-ar putea dispensa deoarece, în esența sa, acesta nu ar reprezenta adevăratul nume al lui Dumnezeu, ci doar un artificiu al divinității, un artificiu care în fond este altceva decât divinitatea. Adevărul este că în permanență ne întâlnim cu acest nume într-o înfățișare materială, într-o înfăți-

șare concretă. Ne întâlnim cu acest nume în mod necesar, iar aceasta deoarece pe măsură ce avansăm în demersul nostru teologic descoperim că purtătorul acestui nume reprezintă subiectul demersului, cel despre care trebuie să discutăm.

Atunci când am vorbit despre modul în care pot fi evitate diferitele surse ale erorii am văzut că acestea au un lucru în comun: caracterul neglijent, arbitrar, al încercărilor de a-L concepe pe Dumnezeu, de a-L defini, de a vorbi despre El într-un mod care să nu țină cont de Isus Christos sau care să treacă dincolo de El. Astfel de încercări au avut loc chiar și în Biserică. Atunci când, indiferent de motiv, teologia ajunge să se îndepărteze de acest nume, Dumnezeu este inevitabil dat la o parte de către o imagine creată de om. Teologia trebuie să înceapă cu Isus Christos și nu cu principii generale, indiferent de cât de superioare, pline de relevanță sau clarificatoare ar părea acestea să fie. Uneori teologia are tendința să-L considere pe Isus Christos ca și cum ar reprezenta doar o continuare a cunoașterii și a Cuvântului lui Dumnezeu și nu ca însăși sursa, fundamentul acesteia, nu ca însuși Cuvântul lui Dumnezeu. Teologia trebuie de asemenea să își găsească concluziile în El, și nu în niște afirmații generale, presupuse a avea un caracter necesar, și care sunt derivate din datele particulare relevante prin persoana lui Isus Christos. Teologia nu trebuie să se comporte ca și cum ar scutura niște fructe dintr-un copac, ca și cum, în ceea ce-L privește pe Dumnezeu, ar exista anumite chestiuni generale care ar putea fi aflate și cunoscute pe baza datelor particulare revelate în persoana lui Isus Christos, care ar putea reprezenta un adaos față de aceste date particulare.

Se poate face lumină în toate chestiunile obscure sau ambigue ale demersului teologic doar în măsura în care ne ținem aproape de numele „Isus Christos”, doar în măsura în care, conform cu mărturia Sfintei Scripturi, începem cu El și sfârșim cu El. În ciuda tuturor închipuirilor și erorilor în care părem a fi prinși fără nicio șansă de scăpare atunci

când încercăm să vorbim despre Dumnezeu, vom putea fi cu adevărat aproape de Dumnezeu doar dacă Îi permitem lui Isus Christos să stăpânească gândirea noastră, ca început și concluzie a oricărui raționament. [II, 2, pag. 4f.]

[43] Acest nume reprezintă răspunsul la întrebarea de mai înainte. Prin denumirea „Dumnezeu cu noi”¹, frecvent folosită în Creștinism, nu se intenționează referința la nicio altă sursă sau obiect decât, în mod strict, ceea ce această denumire indică. Adevărul, fie el acela de pe buzele celor care vorbesc sau acela din urechile și din inimile celor care îl primesc, nu poate fi decât ceea ce este cuprins în acest nume și nu ceva derivat din diferite principii sau dintr-un anumit context conceptual. În lipsa acestui nume adevărul ar fi lipsit de temei, ar fi cu totul vulnerabil. Sau ar putea fi suspectat că nu reprezintă altceva decât un principiu, o speculație, un mit. Adevărul este adevăr doar în măsura în care își are temeiul în acest nume și este focalizat asupra acestui nume. Altfel încetează a mai fi adevăr.

Pe ce se bazează aceia care proclamă acest mesaj? Răspunsul este că ei se bazează pe stăpânirea Aceluia care poartă acest nume, că stau în lumina și în puterea constrângătoare a Duhului Său, că trăiesc într-o comunitate constituită, ținută în viață și stăpânită de El. Nu ei s-au stabilit acolo, ci Acela i-a adus acolo și doar datorită faptului că ei s-au stabilit acolo prin El ceea ce ei mărturisesc este un fapt real. De asemenea, ne putem întreba pe ce anume s-ar baza toți ceilalți cărora le este comunicat mesajul, mărturiile lor, care acceptă acest mesaj și care ulterior, din propria lor inițiativă, îl duc mai departe. Răspunsul este că și aceștia se bazează tot pe acea stăpânire care acum i-a revendicat și pe ei și care aparține Aceluia care se numește „Isus Christos”, Duhului Său, chemării Sale la a avea părtășie alături de El, chemare care acum a ajuns și la aceștia. Nici ei nu s-au stabilit acolo prin ei înșiși. Cel care poartă numele „Isus

¹ „Emanuel” (N. trad.)

Christos" i-a chemat pe ei, i-a atras la El, i-a condus, și prin acest fapt li s-a dat lor sarcina de a transmite și altora acest mesaj.

Așadar, Acela care scoate la lumină aceste lucruri, care le revelează, care le comunică pe acestea, care îi convinge pe oameni cu privire la ele, „Dumnezeu alături de noi”, Acela este cel numit „Isus Christos” și nimeri și nimic altceva. Dacă acest nume ar fi trimis la un principiu și nu la o persoană, atunci am fi putut să îl calificăm drept „principiul epistemologic al mesajului”. Atunci când mesajul cu privire la ceea ce a avut loc în El și prin El este comunicat de la o persoană la alta, El Însuși este prezent acolo într-un mod activ și se lasă pe sine cunoscut și acceptat. Mesajul creștin reprezintă un mesaj creștin doar pentru că Îl are pe El ca obiect. El este responsabil pentru caracterul cert al mesajului creștin, El care, în calitatea Sa de adevăr, vorbește și se comunică pe Sine prin acest mesaj. Isus Însuși este prezent în mod real în acest mesaj care Îl slujește pe El, Isus Însuși reprezintă garanția adevărului acestui mesaj. El Însuși este Acela care pune bazele, care menține și care conduce comunitatea creștină, comunitate care a primit mesajul și care s-a constituit pe baza lui. El Însuși este forța prin care comunitatea se apară pe sine și totodată forța prin care ea iese în lume. El Însuși este speranța eliberării și iluminării pentru acei mulți oameni care încă nu au primit și nu au acceptat acest mesaj. Mai presus de toate, El Însuși este Acela care conferă mângâiere și forță comunității, Acela care îi ridică pe cei căzuți în slăbiciune pentru a fi gata de slujire. Într-un cuvânt: mesajul creștin trăiește prin și pentru Acela care este esența sa și care poartă numele de „Isus Christos”.

Mesajul creștin ajunge să fie slab și plin de obscurități doar în măsura în care începe să trăiască fiind fundamentat în alte lucruri. Devine puternic și clar atunci când își pune toată încrederea doar în acea certitudine ce poate fi găsită în lucrările Sale, lucrări împlinite prin Duhul Său, atunci când abandonează orice alt fundament sau tendință, atunci

când se mulțumește cu a găsi în poruncile și în misiunea Sa forța și justificarea de care are nevoie. El, Isus Christos, este „Emanuel”, „Dumnezeu cu noi”. Cum altfel l-am putea noi proclama pe El decât ca pe Acela care El Însuși se proclamă pe Sine? Și cum altfel ar putea activitatea umană, vorbirea și ascultarea umană, să se pună într-un mod eficient în slujba Sa decât prin rugăciunea și prin încredințarea că întotdeauna El va fi alături de noi? [IV,1, pag.17f.]

[44] Mesajul creștin are de transmis ceva special, ceva nou, ceva având un conținut aparte, iar aceasta deoarece este un mesaj formulat în termeni concreți și nu în termeni mitologici, deoarece nu face referire la altcineva și nu proclamă nimic altceva decât pe Isus Christos, nu pune nimic altceva alături de El, deoarece recunoaște și afirmă că toate lucrurile îi aparțin Lui. Așadar, mesajul creștin nu Îl consideră și nu Îl proclamă pe Isus Christos doar în calitate de purtător de cuvânt, de exponent al unor alte lucruri decât El Însuși. Acest mesaj nu proclamă nimic care ar fi altceva decât Isus Christos, care ar dedubla rolul lui Isus Christos. Conform mesajului creștin, nimic din ceea ce nu este al Lui nu merită să fie luat în considerare. Tot ceea ce merită să fie luat în considerare, să fie cunoscut și proclamat de mesajul creștin, merită acestea doar în măsura în care îi aparțin Lui.

Atunci când mesajul creștin face referire la numele lui Isus Christos, aceasta nu trebuie interpretată ca un simplu act de respect față de El. Nu face referire la acest nume ca la un simbol, ca la un semn căruia, pe considerente istorice, i se poate asocia ceva real sau căruia, pe considerente psihologice sau pedagogice, i se poate conferi o anumită utilitate. Mesajul creștin nu discută despre Isus Christos doar pentru că există temeieri să se discute și despre Acesta, doar deoarece, pentru a se obține mai multă claritate, este dezirabil să se facă referință la Acesta. Acest nume nu este doar o cheie, o cheie care doar conduce la o altă realitate, realitate care are propria sa viață, propriul său adevăr, propria sa ființă,

și care doar ea ar merita să fie proclamată doar de dragul său. Isus Christos nu reprezintă doar o astfel de cheie care ar putea fi oricând abandonată fără a afecta în vreun fel realitatea către care ar conduce. Nu reprezintă o cheie care în alte epoci, în alte culturi, în alte situații, ar putea fi înlocuită de o alta. Atunci când menționează în mod concret numele lui Isus Christos, mesajul creștin nu se referă la un principiu general prin intermediul unei forme particulare a acestui principiu, o formă care, în esența sa, nu este necesară și care ar putea fi substituită de o alta. Nu este vorba despre ceea ce Lessing a descris drept „un fapt istoric contingent”, care reprezintă „vehiculul” unui „adevăr etern al rațiunii”. Împăcarea dintre Dumnezeu și om și mântuirea care ne este oferită nouă, oamenilor, nu reprezintă un principiu general, ci un anumit lucru particular, adică acea realitate concretă care este indicată prin numele „Isus Christos”, și nu alta. Cel care poartă acest nume este El Însuși atât pacea cât și mântuirea. Așadar, pacea și mântuirea pot fi cunoscute doar în El și pot fi proclamate doar în numele Lui. [IV,1, pag. 21]

[45] Dacă manifestările libertății divine la nivelul imanenței sunt căutate și găsite altundeva decât în Isus Christos, aceasta nu înseamnă altceva decât înrobirea noastră față de un dumnezeu fals. Tocmai din acest motiv doar Isus Christos trebuie să le fie predicat păgânilor ca Dumnezeu în imanență și tot din acest motiv Biserica trebuie să fie cât se poate de atentă să își bazeze toate așteptările sale *pe Isus Christos* și să aștepte *totul* de la Isus Christos; trebuie să îl recunoască pe El întotdeauna drept calea, adevărul și viața (Ioan 14:6). O astfel de atitudine nu implică absolutism creștin sau o gândire ecleziastică îngustă deoarece în Isus Christos și exclusiv în El este conținută și revelată plenitudinea și bogăția imanenței divine. Dacă nu îl avem pe Christos, nu avem sub nicio formă plenitudinea prezenței lui Dumnezeu, suntem cu desăvârșire lipsiți de ea. Dacă ne îndepărtăm de El, nici măcar nu putem să mai spunem că

126

suntem pe calea către plenitudinea prezenței divine, ci alunecăm într-o stare de lipsă, într-o stare în care Dumnezeu omniprezent încetează a mai fi cunoscut.

Validitatea oricărei teorii referitoare la relația dintre Dumnezeu și om sau dintre Dumnezeu și lume poate fi verificată observând dacă această relație este înțeleasă sub forma unei interpretări particulare a relației și a părtășiei ce ia ființă în Isus Christos și care este menținută tot de către El. Trebuie să ne întrebăm dacă teoria respectivă poate fi adaptată afirmațiilor fundamentale ale Bisericii cu privire la persoana și la lucrările lui Isus Christos, care constituie standardul ultim al credinței (*analogia fidei*). Sau trebuie să ne întrebăm dacă ea există într-un mod izolat față de persoana și de lucrările lui Christos și astfel, dacă vrem să o asociem afirmațiilor cu privire la Christos, putem doar să îi conferim un statut de introducere, de appendice la aceste afirmații, nu să o și derivăm din ele și nici să o punem într-o relație de echivalență cu acestea. Strict vorbind, nu pot exista dezbateri creștine care să nu facă apel la cristologie, iar Biserica trebuie să insiste asupra acestui lucru în mesajul său către lume. Este cu totul imposibil să discutăm într-un alt mod despre Dumnezeu și despre libertatea Sa. Dacă totuși vrem să facem apel la Dumnezeu și la libertatea Sa, în ultimă instanță, direct sau indirect, ajungem să expunem și să scoatem în evidență tot tema cristologică. [II, I, pag. 319f.]

[46] Dacă ne debarasăm de numele „Isus Christos” întreaga forță a religiei slăbește, se atrofiază. În calitate de „creștinism fără Christos” creștinismul poate doar să vegețe. Își pierde singura sa rațiune de a fi. Asemenea celorlalte religii, care din diferite motive sunt sortite dispariției, și creștinismul nu s-ar putea aștepta la altceva decât la o distrugere rapidă. Dacă chiar și pentru un moment încercăm să privim în altă parte decât la numele „Isus Christos”, Biserica creștină își pierde forța prin care se poate institui pe sine drept un element cu un statut cu totul special nive-

lul societății, la nivelul statului. Pietatea creștină (indiferent dacă se arată ca o pietate intelectuală, ca o pietate a inimii sau ca una a acțiunii) își pierde forța prin care ea ajunge să fie ceva diferit de morală, de artă sau de știință. Teologia creștină își pierde forța prin care ea devine o învățătură sacră, diferită de filosofie, de filologie sau de istorie. Închinarea creștină își pierde forța sacrificială și sacramentală prin care ajunge să fie mai mult decât un mod solemn de a petrece timpul, o practică parțial insolentă și parțial inutilă; își pierde forța și, odată cu aceasta, dreptul la existență și chiar capacitatea de a exista. Religia creștină este predicaul asociat subiectului numit „Isus Christos”. Fără El, ea nu devine altceva decât este, ci se distruge cu totul, iar această distrugere iese repede în evidență. Creștinismul a existat, există și va exista doar datorită aceluia act de creație care este implicat în numele „Isus Christos”. Și tot prin acest act de creație, laolaltă cu existența sa, creștinismul dobândește și adevăr. Deoarece a existat, există și va exista prin numele lui Isus Christos, creștinismul a fost, este și va fi religia adevărată. Prin Isus Christos creștinismul devine cunoașterea lui Dumnezeu, venerarea lui Dumnezeu, slujirea lui Dumnezeu, în care omul nu există de unul singur, sfidându-L pe Dumnezeu, ci umblă în fața lui Dumnezeu fiind împăcat cu El. [I, 2, pag. 347]

2. „Și Cuvântul S-a făcut trup”

Definițiile dogmatice din Biserica primară, ce privesc relația dintre divinitate și umanitate la nivelul persoanei lui Isus Christos, ce privesc natura divină și natura umană a lui Christos, nu sunt considerate de Barth ca un produs al distorsionării pe care creștinismul primar a suferit-o la contactul cu metafizica greacă, ci sunt văzute drept afirmații absolut necesare pentru înțelegerea a ceea ce Noul Testament are de spus cu privire la Christos. Pentru a se păzi de concepția eronată potrivit căreia aceste definiții s-ar referi la un straniu și miraculos Dumnezeu-om, Barth le interpretează ca pe niște descrieri nu ale unei

esențe statice, ci ale unei acțiuni a lui Dumnezeu care are loc în persoana lui Isus Christos și care reprezintă punctul central atât al destinului uman cât și al destinului cosmic. Persoana și lucrările lui Isus Christos reprezintă un singur lucru și ele nu pot fi separate nici măcar cu scopul de a fi studiate. Isus Christos este doar ceea ce se arată a fi către oameni; El este omul care se arată celorlalți oameni. Este în deplină consonanță cu fundamentarea întregii gândiri a lui Barth în manifestarea lui Isus Christos faptul că dispoziția sa de a analiza narațiunea biblică ajunge la apogeu atunci când se discută expunerea Noului Testament cu privire la viața și la lucrările lui Isus; această discuție este cel mai bine ilustrată de un pasaj destul de lung din sub-sectiunea „Omul împărătesc” (IV, 2, pp. 171-180). Următoarele lucruri ies în evidență din expunerea lui Barth cu privire la moartea și la învierea lui Isus:

1) Faptul că în înțelegerea reconcilierii dintre Dumnezeu și om nu se face apel la teoria consacrată despre satisfacerea unui Dumnezeu mânios printr-un sacrificiu al unei ființe nevinovate. Iertarea este interpretată ca o acțiune motivată de iubire a lui Dumnezeu care, pentru binele nostru, Se expune pe Sine propriei Sale mâinii datorită dragostei Sale.

2) La fel ca în cazul cunoașterii lui Dumnezeu și a adevăratei naturi a omului, și în cazul păcatului uman, esența și gravitatea sa sunt cunoscute doar din acel eveniment prin care acest păcat a fost învins, adică prin viața lui Isus Christos.

3) Faptul că învierea lui Isus este interpretată ca o mărturie a lui Dumnezeu cu privire la ascultarea lui Isus manifestată în sacrificiul Său.

[47] A. Harnack și-a început discursurile sale din *Ce este creștinismul?* (1900) menționând o afirmație a lui John Stuart Mill, potrivit căreia nu este nevoie să le amintim prea des oamenilor faptul că a existat cândva un om numit „Socrate”. În continuare, el a mai făcut o afirmație care merită analizată și anume că, deși Mill are dreptate, totuși este chiar și mai mare nevoie să le reamintim în mod constant oamenilor că în mijlocul lor, cândva, a existat un om numit

„Isus Christos”. Există o diferență între modul în care noi considerăm că trebuie amintit acest nume și modul în care Harnack considera că trebuie făcut acest lucru. Totuși, putem cădea de acord cu Harnack asupra faptului că nu este nevoie să ni se reamintească prea des că acest om a trăit cândva în mijlocul oamenilor. În El ne găsim noi elementul esențial al umanității. [III, 2, pag. 160]

[48] Chiar acesta este Dumnezeu: „Christos Isus este numele Lui, El este Fiul Domnului Sabaoth, Lui și nimănui altuia nu îi este dată biruința”. Aici putem găsi cea mai clară expresie a credinței creștine în guvernarea divină a lumii. Modul în care creștinismul consideră această guvernare nu este înfățișat printr-o concepție abstractă, printr-o concepție care ar putea primi diferite conținuturi concrete. Atunci când se ia în considerare guvernarea divină asupra lumii, acest lucru nu este prezentat ca o concepție abstractă, ca un principiu general, ca o ordine, ca o teleologie ce îmbrățișează tot ceea ce există în lume. Nu privim nici deasupra lumii, nici dincolo de ea. Pur și simplu, ne îndreptăm privirea către ceea ce spun Vechiul și Noul Testament, către Acela pe care Scriptura Îl numește „Dumnezeu”, către acele fapte la care Scriptura face referire atunci când discută despre guvernarea lumii. Privim de asemenea la revărsarea și la supremația harului gratuit al lui Dumnezeu, despre care mărturisește Scriptura, la Acela care lucrează pe tot parcursul acestei revărsări de har, la alegerea Sa care, deși e de neînțeles pentru noi, e cât se poate de evidentă, la credințioșia pe care o demonstrează El în permanență.

În centrul acestor evenimente privim la Isus Christos pe cruce, la Acela care nu a fost crucificat singur, ci având doi tâlhari alături de El, unul la dreapta Sa și altul la stânga Sa (Matei 27:38), la Acela care a fost solidar cu toți păcătoșii, fie ei evrei sau dintre neamuri, la Acela care este Împărat peste toți și pentru toți. Numai privind din această perspectivă, considerând lucrurile în acest sens, observând modul în care acest sens se manifestă în evenimente, este

revelat de ele, numai așa putem afirma că lumea, că întregul cer, pământ și toate care sunt acolo sunt sub stăpânire. Aceasta este credința creștină în guvernarea divină a lumii. Acea istorie a salvării despre care se vorbește în Biblie nu poate fi considerată, înțeleasă doar prin sine și pentru sine. Ea este într-o strânsă legătură cu întreaga istorie a lumii. Reprezintă punctul central, cheia tuturor evenimentelor. Însă nu putem nici să spunem că istoria lumii poate fi considerată, înțeleasă doar prin sine și pentru sine. Ea este într-o strânsă legătură cu istoria salvării. Istoria lumii este cercul ce înconjoară acel centru care este istoria salvării, este lacătul căruia îi aparține cheia care este istoria salvării, este cadrul necesar al acesteia. [III,3, pag. 186]

[49] Deși Noul Testament are în permanență în vedere deplina umanitate a lui Isus, totuși nu poate fi găsit niciun pasaj în care Isus să fie văzut, să fie prezentat altfel decât ca Acela care este categoric diferit de ucenicii Săi, de toți ceilalți oameni, de întregul cosmos, care stă într-o antiteză insurmontabilă față de aceștia. Nu poate fi găsit niciun pasaj care să nu mărturisească, într-un mod sau altul, că lui Isus I se cuvenea nu doar acordarea unei încrederi omenesti, ci, mai mult decât aceasta, I se cuvenea acea încredere, acel respect, acea ascultare, acea credință care îi poate fi acordată doar lui Dumnezeu. Deși se admite existența unor diferențe ce țin de perspectiva din care sunt priviți și de termenii în care sunt descriși, totuși, Tatăl ceresc, a cărui Împărăție s-a coborât pe Pământ, și omul Isus din Nazaret nu pot fi considerați ca existând unul alături de celălalt, ca ființe diferite având însă anumite tangențe sau ca ființe care se opun una celeilalte, ci, în realitate, în privința lucrărilor lor, ei sunt totuna. Acest lucru ar rămâne adevărat chiar și în cazul în care suspiciunile că Isus Însuși nu și-a afirmat într-un mod explicit maiestatea Sa, statutul Său de Mesia, statutul Său de Fiu Divin, ar deveni certitudini. Ținând cont de ceea ce ne aduce la cunoștință Noul Testament cu privire la ucenici și la comunitatea celor ce au crezut, nu există

niciun temei pentru a suspecta măcar existența vreunor ucenici sau a vreunei comunități de credincioși care l-ar fi putut considera pe Isus și în altă calitate decât aceea ce presupune maiestatea Sa.

Așadar, putem spune că aceste titulaturi îi sunt „atribuite” lui Isus doar sub rezerva că această atribuire nu trebuie considerată ca fiind ceva arbitrar, ceva care eventual ar putea fi omis sau care s-ar putea realiza și într-un alt mod. Această atribuire și estimarea valorică, evaluarea, pe care o implică ea, nu reprezintă constatarea apoteozei accidentale a unei anumite ființe umane. În ciuda existenței unor astfel de tendințe către deificarea ființelor umane în iudaismul târziu, aceasta ar fi fost un lucru nemaiîntâlnit în comunitatea evreiască din Palestina, în comunitatea evreiască ce era adeptă a conceptului de „Dumnezeu” din Vechiul Testament. Și deoarece niciodată nu a existat vreo comunitate creștină care să respingă Vechiul Testament, un astfel de lucru ar fi fost cu neputință să aibă loc chiar și în forma elenizată a creștinismului (sau s-ar fi putut întâmpla doar printr-o greșală).

Înălțarea unei ființe umane la rangul de zeu al unui cult sau ridicarea sa la rangul de ipostas gnostic nu ar fi fost deloc un lucru facil în contextul Vechiului Testament. Nu am putea înțelege nici atitudinea adoptată față de Isus pe tot parcursul evenimentelor descrise în Noul Testament și nici titulaturile maiestuoase care îi sunt conferite Lui dacă nu admitem că rolul și funcția specială care îi este acordată omului Isus de către creștinii din Noul Testament nu au reprezentat doar o ipoteză, că modul în care ei s-au relaționat față de El, atât în planul acțiunilor cât și al credințelor, nu reprezenta doar un experiment religios, doar un experiment asumat cu oricât de multă bunăvoință și sinceritate, care totuși ar fi fost doar o asumție dincolo de care se ascundea o problemă rămasă nerezolvată. Judecățile lor despre Isus, evaluările pe care ei le fac cu privire la El, sunt astfel doar ceva secundar, doar niște consecințe necesare. Nu ele constituie obiectul atenției primilor ucenici, nu ele

constituie obiectul propovăduirii lor. Ei sunt preocupați de Isus Însuși. Ei intenționează să Îi fie Lui martori. Ei discută despre El, dau socoteală de existența Lui. El este Cel care i-a determinat să facă toate aceste lucruri, Cel care a pus aceste titlaturi maiestuoase pe buzele lor. Ei nu sunt aceia care Îl încoronează pe El prin ceea ce fac, ci ei doar Îl recunosc pe El ca fiind Acela care este deja încoronat, Acela căruia îi aparțin toate aceste titlaturi. . .

Este evident că am putea respinge această mărturie a Noului Testament cu privire la omul Isus. Ea a fost respinsă în mod repetat, ba chiar și de cei din comunitate. Însă nu poate fi pus la îndoială faptul că, în sensul în care a fost ea intenționată de autorii săi, această mărturie nu afirmă altceva decât că omul Isus a avut un anumit statut, o anumită funcție, că El a fost, este și va fi ceea ce declară această mărturie cu privire la El, adică Fiul Tatălui Ceresc, Împăratul Împărăției Sale, și astfel Acela care „avea chipul lui Dumnezeu”. Se afirmă aceste lucruri despre Isus înainte de orice altă atitudine ce ar putea fi adoptată cu privire la El, înainte ca alții să facă orice altă afirmație cu privire la El, înainte de orice altă cunoaștere cu privire la ființa Sa, și înainte de orice altă concepție care, pe parcursul istoriei, a fost formulată cu privire la El. Ar însemna să abandonăm pas cu pas întreaga mărturie a Noului Testament și să facem din ea ceva opus intenției sale dacă o privim ca pe un text ce efectuează „evaluări religioase”, dacă nu înțelegem și nu admitem faptul că, prin fiecare pas pe care îl face, ea se referă la existența și la revelarea acestui om în condiția Sa unică, nemaiîntâlnită până atunci. Nu concepția creștină despre Isus și astfel nu predicarea (*kerygma*) creștină este aceea care, conform Noului Testament, pune bazele comunității creștine și cheamă întreaga lume la a lua o decizie, ci Isus Însuși, așa cum S-a revelat și a existat El. El Însuși face acest lucru, prin puterea învierii Sale, Domnul care nu este altul decât Duhul. Numai când percepem și acceptăm acest lucru, realizăm ce înseamnă a accepta sau a respinge mărturia Noului Testament. [IV,1, pag. 161-163]

[50] În niciun caz Isus nu a fost un reformator care ar fi făcut ca o nouă ordine să triumfe peste altele mai vechi, care a contestat vechea ordine pentru a o înlocui pe aceasta cu una nouă. El și ucenicii Săi nu s-au alăturat niciuneia dintre partidele ce existau în acel moment. Unele dintre acestea, și nu cea mai rea dintre ele, era cea a fariseilor. Însă Isus nu s-a identificat pe Sine ca unul dintre ei. Și nici nu a pus bazele unei noi partide, care să se opună celei a fariseilor. El nu a reprezentat, nu a luat parte și nici nu a făcut să triumfe vreun program anume, fie acesta politic, economic, moral sau religios, fie el conservator sau progresist. Deși El nu a atacat într-un mod special pe niciuna dintre toate aceste partide, a fost totuși privit cu suspiciune și chiar respins de toți reprezentanții acestora. Motivul pentru care viața Lui nu a fost niciodată una stabilă este tocmai acela că El a pus toate programele și toate partidele sub semnul întrebării. Față de orice sistem al ordinii sociale din acele timpuri, fie că era vorba despre unul criticat sau despre unul apreciat, El a manifestat o neimplicare ieșită din comun, pe care nu o putem descrie altfel decât ca fiind o neimplicare împărătească. El nu a avut nevoie de nicio partidă, în sensul în care ar fi fost nevoie de un sistem care să reprezinte autoritatea absolută și pe care El ar fi urmat să îl propună și să îl justifice ca fiind o autoritate necesară. Pe de altă parte, El nici nu a trebuit să încalce în mod sistematic vreun astfel de sistem, nu a încercat să răstoarne aceste sisteme, nu a încercat să le înlocuiască cu altele sau să le corecteze. El a putut trăi în orice sistem al ordinii lumești.

Prin tot ceea ce a făcut, El a consimțit asupra faptului că templul lui Dumnezeu se găsea în Ierusalim, că în acest templu erau de găsit învățătorii Legii, că pe tot teritoriul țării erau împrăștiati discipolii lor, cărturarii, că fariseii erau adversarii lor cei mai înverșunați. Și-a dat consimțământul și asupra faptului că teritoriul Iudeii se găsea sub stăpânirea romanilor și a acelor israeliți care li se alăturaseră, că Împăratul Romei își exercita guvernarea atât asupra teritoriului cât și asupra poporului care făcuse legământul

cu Dumnezeu. El a consimțit la faptul că existau tot felul de familii, că existau bogați și săraci. Isus nu a spus niciodată că toate aceste lucruri nu ar fi trebuit să existe.

El nu a opus niciodată vreun alt „sistem” acestora deja existente. El nu s-a alăturat mișcării reformatoare a esenienilor. Isus pur și simplu a arătat cât sunt de irelevante aceste lucruri, a arătat că Împărăția Cerurilor este dincolo de toate acestea. El a trăit în acea liberă față de lume pe care o implică Împărăția Cerurilor, S-a dat pe Sine acesteia. Isus S-a folosit de această libertate pentru a putea să își facă loc în toate aceste sisteme, atât El Însuși cât și ucenicii Săi; a interpretat și și-a asumat aceste sisteme în propriul Său mod, într-un sens propriu, în lumina în care acestea erau văzute din perspectiva Împărăției Cerurilor. Astfel că a fost inevitabil ca El să nu intre în conflict cu modul în care aceste sisteme erau interpretate de oamenii din timpurile Sale. S-a ajuns în mod inevitabil la aceea că El a revelat caracterul provizoriu, relativ, al tuturor acestor sisteme, modul în care ele erau condiționate de situațiile umane, failibilitatea lor ascunsă. A revelat acestea nu doar ca principii, ci, într-un mod la fel de clar, și prin atitudinea Sa față de ele, prin modul în care El le-a dat pe față adevărata lor relevanță.

Însă nu faptul că, într-un mod cu totul accidental, în tot ceea ce a făcut, Isus a revelat oamenilor libertatea ce poate fi găsită în Dumnezeu a făcut din El Acela care a dat naștere unei revoluții mult mai radicale decât oricare alta din trecut sau de după El. Esențială a fost libertatea însăși, libertatea care nu poate fi discutată din perspectiva ordinii lumești. Întreaga ordine a lumii dispare atunci când Isus, prin vorbe și faptele sale, le coboară pe toate cele înalte și le înalță pe toate cele smerite. Ordinea lumii afirmă întotdeauna că cele înalte sunt înalte iar cele umile sunt umile. Prin existența Sa Isus a făcut ca temeliile întregii ordini lumești să se clatine. În ultimă instanță, secretul lui Isus și în această privință era tot conformarea cu Dumnezeu Însuși. Aceasta este relația pe care Dumnezeu Însuși o are cu întreaga ordine lumească, cu toate sistemele valorice care,

atâta vreme cât va exista istoria, vor avea o anumită valabilitate temporară, circumscrisă fiecărui loc și fiecărui timp în parte. Dumnezeu le alocă tuturor acestor sisteme lumești o epocă sau un domeniu, fără însă ca prin aceasta El să ajungă să fie legat de vreunul dintre acestea, fără să împartă cu vreunul din ele autoritatea Sa divină, fără să acorde vreunui valabilitate universală, valabilitate în fața tuturor oamenilor, indiferent de epocă sau de zonă. Chiar și în epoca și în zona specifică fiecărui astfel de sistem, Dumnezeu nu le face pe acestea să fie absolut necesare, nu le acordă o autoritate absolută. În felul acesta Dumnezeu Însuși Se instituie pe Sine ca limită pentru toate acestea. Din perspectiva lui Dumnezeu, acestea sunt văzute într-o lumină specială, într-o lumină în care ele apar ca fiind limitate. Acesta este modul în care Dumnezeu consideră aceste lucruri. Această modalitate nu reflectă un principiu, nici împlinirea unui anumit plan, ci ceva care este chiar mult mai revoluționar decât acestea și anume atitudinea Aceluia care sfărâmă toate înlanțuirile, a Aceluia pentru care toate dezvoltările istorice, toate situațiile istoriei, nu reprezintă altceva decât un semn, un semn care indică într-un mod lipsit de echivoc către libertatea Sa, către împărăția și stăpânirea Sa asupra istoriei.

Trebuie să privim cu atenție către o anumită atitudine pasivă, conservatoare, a lui Isus. În mod curios, Isus permite și acceptă nenumărate lucruri pe care noi considerăm că ar fi trebuit să le conteste, să le dea la o parte atât în predica Sa cât și în practica Sa. Este vorba despre anumite lucruri care, în comunitatea în care au luat naștere Evangheliile, dobândiseră dimensiuni exagerate. Totuși Isus nu a găsit nimic în neregulă cu menținerea acestor aspecte ale tradiției religioase.

El a acceptat ca pe un lucru cât se poate de evident faptul că templul era casa Tatălui Său (Luca 2:49). Ba chiar, episodul surprinzător în care El îi alungă pe negustori și pe schimbătorii de bani din templu (Marcu 11:17) are drept presuposiție faptul că pentru El templul reprezenta casa lui

Dumnezeu. După cum putem vedea din Matei 23:16f., El nu considera templul (sau altarul templului) într-un mod mai puțin serios decât o făceau cărturarii și fariseii, ba chiar îl consideră cu și mai multă seriozitate; Isus acceptă faptul că israeliții pioși vor trebui să urce la templu pentru a aduce acolo sacrificii (Matei 5:23f.). El Însuși, atunci când se ducea la Ierusalim, nu învăța pe străzi sau în piețe, ci zi de zi se ducea în curtea din față a templului (Marcu, 12:35, 14:49). Însă tot templul este locul în care fariseii își făceau rugăciunile lor publice, după cum reiese dintr-o parabolă care scoate în evidență cu multă forță diferența dintre Isus și cei alături de care trăia El (Luca, 18:9f.). Trebuie observată și descrierea comportamentului ucenicilor Săi, în versetul final din Evanghelia după Luca: „Și erau mereu în templu și laudau și binecuvântau pe Dumnezeu”. De asemenea, am putea să ne reamintim și de faptul că după răstignirea, învierea și urcarea la cer a lui Isus, ucenicii erau „toți împreună nelipsiți de la templu în fiecare zi”.

Trebuie de asemenea să se observe respectul pe care l-a acordat familiei; conform cu Luca 2:51, Isus Însuși a fost crescut de părinții Săi în Nazaret. Iar în Marcu 7:11f., El a insistat asupra faptului că obligația de a purta de grijă mamei și tatălui este prioritară față de toate obligațiile legate de cult. De asemenea, trebuie să reamintim, cu anumite rezerve, și asigurarea pe care a dorit să o obțină cu privire la mama Sa chiar în momentele în care era pe cruce, după cum se spune în relatarea din Ioan 19:26.

De asemenea, cel puțin la începuturile activității Sale de predicare, El nu S-a separat pe Sine Însuși de instituția sinagogii din Galileea (Marcu 1:21, 3:1). În Luca 4:17f. avem o ilustrație clară a modului în care El S-a inserat pe Sine Însuși în practica curentă din sinagogă. În ceea ce privește Legea, El nu doar că a susținut că nu a venit pentru a distruge Legea și profeții, ci a afirmat chiar că a venit ca să le împlinească pe acestea (Matei 5:17f.), că atâta timp cât nu vor trece cerurile și pământul, nu va trece o iotă sau o frântură de literă din Lege, că doar aceia care practică și învață

Legea până și în cele mai mici detalii ale sale vor fi înălțați în Împărăția Cerurilor. În Matei 32:1f. Isus acceptă (chiar dacă într-un mod ironic) că fariseii și cărturarii, care propovăduiesc Legea lui Moise, stau pe scaunul lui Moise, astfel că, deși în general El îi avertizează pe ucenicii Săi și pe întregul popor să nu urmeze exemplul acestor cărturari și farisei, totodată lor li se cere ca „toate câte vă spun ei, păziți-le și faceți-le”. În Matei 23:23f. Isus îi acuză pe cărturari și pe farisei de faptul că, într-un mod ipocrit, dau zeciuială din izmă, mărar și din chimen, dar lasă la o parte cele mai grele lucruri din Lege: dreptatea, mila și credința, însă totodată El adaugă, ca pe ceva de la sine înțeles: „Pe acestea trebuie să le faceți, și pe acelea să nu le lăsați nefăcute!”. În Matei 13:52 Isus a admis posibilitatea existenței unui cărturar „care a fost făcut ucenic pentru Împărăția Cerurilor”, care „se aseamănă cu un gospodar care scoate din comoara lui lucruri noi și lucruri vechi”, care propovăduiește atât pe cele vechi cât și pe unele noi. Antiteza din Matei 5:21f. („Ați auzit că s-a zis celor din vechime. . . Dar Eu vă spun. . .”) implică cu siguranță o înțelegere mai radicală a celor Zece Porunci, însă totodată implică o anumită recunoaștere a lor.

Același lucru poate fi spus și despre precizările Sale legate de practicile tradiționale ale dărnicieii, rugăciunii și postului, din Matei 6:1f. Tradiția tinde să vadă chiar și în vorbele rostite pe cruce citate directe sau indirecte din Vechiul Testament și tot această tradiție Îl plasează pe Isus nu doar în domeniul religiei, în general, ci în contextul acelei promisiuni religioase speciale pe care Dumnezeu a făcut-o poporului Său. În Ioan 4:22 putem găsi chiar o afirmație explicită că „mântuirea vine de la iudei”. Se accentuează atât de mult asupra acestui punct încât se poate spune fără niciun fel de reținere că unii dintre cei mai binevoitori contemporani ai Săi l-au considerat doar ca pe „un proroc, ca unul dintre proroci” (Marcu 6:15), sau ca pe un „mare” proroc (Luca 7:16). Tot în spiritul acesta, mai târziu, căutarea după așa-numitul „personaj istoric Isus” a sugerat că El ar putea fi redus la imaginea unui reprezentant (unul ex-

extraordinar însă) al unui tip de iudaism reformat și totodată accentuat.

Trebuie să observăm și faptul că Isus nu intră niciodată în conflict cu relațiile și cu obligațiile economice din timpurile și din locurile Sale. Ajunge să ne gândim la atitudinea egală, lipsită de reflecții critice, prin care, în parabolele referitoare la Împărăția Cerurilor, Isus a acceptat existența unor lucrători liberi și a altora dependenți de angajatorii lor, existența unor stăpâni și a unor servitori, existența banilor și a dobânzii, ca și cum toate aceste lucruri ar fi fost componente ale situației legitime. În Luca 16:1f., Isus îl laudă pe administratorul (*οικονομος*) nedrept, nu în calitatea sa de om care îi păcălește pe alții, dar măcar ca pe unul care a știut să se descurce cu succes în situația legată de datornicii săi. Omului care îi cere să îl determine pe fratele său să împartă în mod corect moștenirea îi răspunde că nu este treaba Lui să judece sau să împartă în astfel de situații (Luca 12:13f.). După cum relatează Luca această întâmplare, reiese că Isus a văzut în această cerere mai degrabă o răbufnire a lăcomiei decât un strigăt după dreptate. „Pe săraci îi aveți întotdeauna cu voi” (Marcu 14:7) – acesta a fost răspunsul Lui către ucenicii care ar fi preferat ca în locul manifestării extravagante a devoțiunii față de Isus, femeia mai degrabă să fi dăruit suma corespunzătoare parfumului săracilor.

În felul acesta El pare să accepte ca pe o axiomă faptul că întotdeauna vor exista oameni săraci, idee în care, în perioadele ulterioare, mulți și-au găsit o alinare iluzorie. Iar în Luca 16:9,11 ni se spune să ne facem prieteni cu ajutorul bogățiilor (ba chiar, cu ajutorul bogățiilor nedrepte) și că adevăratele bogății (*αληθινον*) nu vor fi încredințate acelor care nu se dovedesc „credincioși” față de micile bogății. Cu siguranță că aceasta nu reprezintă un îndemn de a ne menține și de a ne mări bogățiile materiale prin cele mai istețe modalități, practică care mai târziu a ajuns aproape să fie considerată drept una dintre virtuțile specifice ale crești-

nismului în anumite părți ale lumii calviniste, însă în mod cert nu reprezintă nici o chemare la socialism.

Pot fi găsite indicii ale unei aceleiași atitudini și în ceea ce privește relațiile politice, ordinea socială sau neregulile sociale. După cum reiese din Matei 5:25f. și din alte pasaje, se acceptă faptul că există judecători, ofițeri și închisori. Despre aceia care „priviți drept cârmuitori ai popoarelor, domnesc peste ele” (trebuie observat adjectivul calificativ *δοκουντες*), care își exercită dominația și cărmuirea asupra lor, se afirmă în mod clar în Marcu 10:42f. că reprezintă ceva ce nu ar trebui să existe în societate; totuși nu poate fi întâlnită și o critică directă la adresa acestei situații. Dumnezeu, care nu îl va lăsa pe alesul Său să I se plângă Lui în zadar, apare și sub înfățișarea alegorică a unui judecător renumit pentru nedreptatea sa, care nici nu se teme de Dumnezeu și nici nu are vreun respect pentru oameni (Luca 18:1f.). În Ioan 19:11 Isus recunoaște în mod explicit că Pilat are o anumită autoritate chiar și asupra Sa și că această autoritate îi este dată lui din cer. În Matei 26:52 Isus nu îi permite lui Petru să opună niciun fel de rezistență în fața soldaților trimiși de marele preot și îi poruncește să își pună sabia la loc în teacă. Nu putem găsi în Evanghелиi nici măcar cea mai mică urmă a unei atitudini de respingere radicală a stăpânirii Romei sau a stăpânirii lui Irod și, din această cauză, nu găsim niciun fel de atitudine anti-imperialistă sau anti-militaristă.

Totuși nu trebuie pierdut din vedere nici faptul că este cât se poate de clar că nu putem găsi în atitudinea lui Isus nici o recunoaștere fermă, o recunoaștere în principiu a tuturor acestor situații. Am putea cel mai bine să descriem atitudinea lui Isus ca pe o atitudine pasiv-conservatoare, cu precizarea că nu a ajuns niciodată să fie mai mult decât un anumit respect provizoriu (am putea spune chiar o „toleranță”) față de ordinea socială existentă și acceptată în mod curent în acele vremuri. Isus a luat cunoștință de aceasta, a acceptat-o și S-a supus pe Sine acestei ordini; de asemenea,

El a îndrumat pe ucenicii Lui să facă același lucru. Însă totodată El S-a situat pe Sine Însuși întotdeauna mai presus de aceasta. Iar acum vom aborda tocmai acest aspect al situației Sale mai presus de ordinea lumească și vom arăta cum libertatea pe care o presupune Împărăția lui Dumnezeu a luat uneori și o altă formă concretă în acțiunile și în cuvintele lui Isus, mai exact a luat forma unor încălcări ale ordinii lumești.

În ceea ce privește templul, în Matei 12:6, Isus le-a spus într-un mod ferm fariseilor că există ceva care este mai presus decât templul. În Matei 17:24f. Isus plătește, pentru El Însuși și pentru Petru, taxa pentru templu, dar nu face acest lucru datorită unui respect ferm față de această regulă, datorită unei obligații, așa cum au crezut ucenicii săi, ci, mai degrabă, „ca să nu le fim o piedică”. El întreabă: „Ce crezi, Simon, împărății pământului de la cine primesc taxe sau biruri: de la fiii lor sau de la străini?”, iar când Petru răspunde: „De la străini” Isus continuă: „Deci fiii sunt scutiți”.

De asemenea, a fost vorba despre o critică clară îndreptată împotriva ordinii familiale, ordine care este atât de puternic înrădăcinată în societate atât prin natură cât și prin obiceiuri, atunci când, în Marcu 3:31, El a dat următorul răspuns mamei și fraților Săi, care „au trimis să-L cheme”: „Cine este mama Mea și frații Mei?”, iar mai apoi, „aruncându-Și privirile peste cei care stăteau împrejurul Lui a zis: «Iată mama Mea și frații Mei»”. De asemenea, trebuie amintită și replica mult mai dură pe care o dă mamei Sale la nunta din Caana: *τι μοι και σοι*, „ce am Eu cu tine” (Ioan 2:4). Atitudinea cea mai radicală cu puțință în această privință a manifestat-o atunci când i-a răspuns acelui om care dorea să fie ucenicul Său, dar cerea un răgaz pentru a-și îngropa tatăl: „Lasă morții să-și îngroape morții și tu du-te și vestește Împărăția lui Dumnezeu!” (Luca 9:59f.). Trebuie amintit și răspunsul dat acelui om care a cerut un răgaz pentru a-și lua rămas bun de la cei de acasă: „Oricine pune mâna pe plug și se uită înapoi, nu este potrivit pentru Împărăția lui Dumnezeu” (Luca 9:61f.).

De asemenea, putem întâlni încălcări ale regulilor religioase sau ale celor privitoare la cult. O astfel de acuzație este formulată în Marcu 2:18f., unde i se impută lui Isus că ucenicii Săi nu postesc, asemenea discipolilor fariseilor sau celor ai lui Ioan Botezătorul. Celor care au formulat această acuzație El le-a dat un răspuns de-a dreptul răvășitor: „Oare pot posti nuntașii, când mirele este cu ei?”. De asemenea, în Marcu 7:1f., Isus a fost acuzat de faptul că ucenicii Săi ignoră regulile referitoare la spălarea mâinilor înainte de masă: „Pentru ce nu umblă ucenicii Tăi potrivit tradiției bătrânilor?”. În replică, Isus a spus că nu cele din afară, ci cele din înăuntru îl întinează pe om, adică gândurile și faptele rele care vin din inimă (Marcu 7:14f.). Mai presus de acestea se remarcă atitudinea lui Isus față de sabbat; El le-a permis ucenicilor Săi să-și potolească foamea smulgând spice de grâu într-o zi de sabbat (Marcu 2:23f.) și El Însuși și-a permis să facă vindecări în ziua de sabbat (Marcu 3:1f., Ioan 5:1f., Ioan 9:1f.). Această încălcare a sabbatului cât și acuzațiile pe care le-a primit în legătură cu aceasta aveau o gravitate sporită. În replică, El a răspuns: „«Este îngăduit în sabbat să faci bine sau să faci rău, să scapi viața cuiva sau s-o pierzi?» Dar ei tăceau.” (Marcu 3:4). „Dacă un om primește circumcizia în ziua sabbatului, ca să nu se calce legea lui Moise, vă mâniați împotriva Mea pentru că am însănătoșit un om întreg în ziua sabbatului?” (Ioan 7:23). Și, mai presus de toate, „sabbatul a fost făcut pentru om, nu omul pentru sabbat, așa că Fiul Omului este Domn și al sabbatului” (Marcu 2:27f.). După cum reiese din Marcu 3:6 și din alte pasaje, această încălcare a fost unul dintre principalele motive pentru care adversarii Săi l-au cerut moartea.

De asemenea, putem întâlni un număr de încălcări cât se poate de grave ale regulilor economice, comerciale sau meșteșugărești din acele vremuri (ba chiar, nu doar din acele vremuri). Am putea menționa câteva elemente care apar în parabolele Sale și care, în mod cert, nu sunt extrase din viața reală, ele fiind destul de neobișnuite pentru practica curentă din acele domenii. După cum a remarcat Goet-

he, niciun om având simțul rațiunii nu ar semăna așa cum a făcut-o semănătorul din pilda din Matei 13:3f., împrăștiindu-și semințele la întâmplare, și pe lângă drum și pe locuri stâncoase și între spini și pe pământ bun. Și ce robi ar fi vreodată gata să spună că sunt doar niște robi netrebnici atunci când au împlinit tot ceea ce li se ceruse să facă (Luca 17:10)? Și ce rege ar fi vreodată atât de generos încât să ierte cu totul datoria și vina unui rob care, în mod evident, a folosit în mod greșit și a pierdut suma ce i se încredințase (Matei 18:23f.)? Ce proprietar de vie și-ar plăti vreodată angajații în modul în care a făcut-o viticultorul din Matei 20:1f.? Și ce sens are ca Dumnezeu să îl declare drept un nebun pe acel om al cărui pământ a dat multe roade și care, ca urmare a acestui fapt, plănuiește (într-un mod cât se poate de justificat) să își dărâme vechile hambare pentru a construi altele mai mari, sperând ca în viitor să se bucure de mai mult confort, de mai multă hrană și băutură, de mai multă veselie, doar pentru că el ar putea fi lovit de o nenorocire implacabilă și ar putea muri mai înainte ca hambarele sale să fie gata și astfel fără să se mai poată bucura de posesie asupra recoltelor sale (Luca 12:16f.)? Isus nu pare să aibă o înțelegere adecvată asupra schimbului de bani și asupra comerțului, așa cum reiese din episodul referitor la alungarea din templu a schimbătorilor de bani și a vânzătorilor de porumbei, episod ce este menționat în toate cele patru Evanghelii: „O peșteră de tâlhari” (Marcu 11:17) reprezintă un calificativ mult prea dur pentru micile activități comerciale sau financiare care se desfășurau acolo și care nu implicau nimic necinstit. Toate aceste indicii doar anunță adevărata revoluție, adevărata schimbare ce se produce în domeniul uman și pe care o implică Împărăția lui Dumnezeu și omul Isus. Totuși, ele reprezintă doar indicii, iar acest fapt nu trebuie pierdut din vedere.

Și în sfera politicii putem găsi astfel de indicii. Putem aminti în această privință modul nu tocmai respectuos în care Isus îl califică pe propriul Său conducător politic, Irod, pe care îl numește „vulpe” (Luca 13:32). Cu siguranță că

pline de relevanță sunt și întrebarea și răspunsul din Marcu 12:13f. Trebuie să se plătească bir Cezarului sau nu? Cum pe monedă se găsește imaginea Cezarului și cum nu încapă îndoială asupra faptului că el deține autoritatea, răspunsul lui Isus este „Dați Cezarului ce este al Cezarului” și nimic altceva, ci doar aceste lucruri, „și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu”. Însă nu există o a doua împărăție a lui Dumnezeu, diferită de cea reală, care să coexiste alături de aceasta. Există o împărăție omenească, care are autoritate și care cere ascultare doar în această calitate a sa. Însă autoritatea acestei împărății este, fără nicio îndoială, limitată de autoritatea unicei Împărății a lui Dumnezeu. După cum se spune în Ioan 19:10, puterea lui Pilat asupra lui Isus este doar aceea de a-L elibera sau de a-L crucifica. Când Pilat L-a întrebat „Ești Tu împăratul iudeilor?”, Isus nu s-a simțit dator să Își apere acest statut și, de altfel, nici nu a făcut acest lucru, deși Pilat, ca și marii preoți, Îl judecau pentru acuzațiile ce I se aduceau. Isus nu se apără, ci se mărginește la a zice: „Tu o spui”. Aceeași afirmație, aceeași *καλή ομολογία*¹, după cum este ea numită în 1 Timotei 6:13, o face și în discuția mai explicit redată în Ioan 18:33f. Cu acest răspuns simplu pe care Isus l-a dat acuzatorilor Săi, El deopotrivă a arătat respect față de puterea imperială cât a și arătat, într-un mod lipsit de echivoc, limitele acesteia. Răspunsul Său aruncă o umbră de îndoială, ridică întrebări cu privire la puterea imperială. „Iată, scot demoni și fac vindecări astăzi și mâine, iar a treia zi sfârșesc” a fost răspunsul pe care Isus i l-a dat lui Irod atunci când acesta L-a amenințat (Luca 13:32). Acest răspuns este și el relevant în acest context deoarece se menține în aceeași linie cu răspunsul dat lui Pilat.

Însă revoluția pe care omul Isus a adus-o la toate nivelurile vieții umane este mai radicală și mai cuprinzătoare decât reiese din toate aceste cazuri particulare. Pentru a discuta acest important aspect, cel mai bun punct de pleca-

¹ „Acea frumoasă mărturie” (N. trad.)

re este comparația pe care o menționează toate cele trei Evanghelii sinoptice în legătură cu postul: „Nimeni nu coase un petec de stofă nouă la o haină veche; altfel, peticul nou rupe o parte din haina veche și se face o ruptură mai rea. Și nimeni nu pune vin nou în burdufuri vechi; altfel, vinul cel nou sparge burdufurile și vinul se varsă, iar burdufurile se distrug; ci vinul nou este pus în burdufuri noi.” (Marcu 2:21f.).

Pentru Isus, în lumina propovăduirii Sale, nu încapе îndoială că întreaga ordine umană reprezintă acea haină veche sau acel burduf vechi care, în ultimă instanță, sunt incompatibile cu noua haină și cu noul vin al Împărăției lui Dumnezeu. Noua haină nu poate face altceva decât să o distrugă pe cea veche, iar vechile burdufuri nu pot face altceva decât să plesnească atunci când vinul cel nou al Împărăției lui Dumnezeu este turnat în ele. Toate formele autentice ale ideologiilor conservatoare și toate formele autentice ale ideologiilor progresiste presupun că există o anumită compatibilitate între nou și vechi, că acestea se pot găsi într-o relație neutră între ele. Însă noul pe care îl aduce Isus este Împărăția lui Dumnezeu, care invadează tot ceea ce este vechi, și care se revelează ca fiind în antiteză, ca având o acțiune distructivă față de lume și de toate instituțiile sale. În ceea ce privește această situație, putem aminti dictonul: *Neutralitas non valet in regno Dei*.¹ Așadar, atât în așa-numita „atitudine pasiv-conservatoare” a lui Isus cât și în toate faptele particulare prin care El a pus la îndoială întreaga sferă a instituțiilor umane, putem identifica o antiteză radicală, ireconciliabilă, între Împărăția lui Dumnezeu și toate celelalte împărății ale lumii. Putem identifica modul în care Împărăția lui Dumnezeu pune sub semnul întrebării toate împărățiile lumii, le zdruncină pe acestea din temelii fără a le mai da posibilitatea să își revină.

¹ „Neutralitatea nu este valabilă în Împărăția lui Dumnezeu”.
(N. trad.)

În Marcu 13:1f., când unul dintre ucenicii Săi privea cu admirație la templu, Isus i-a spus: „Vezi tu aceste clădiri mari? Nu va mai rămâne aici piatră pe piatră care să nu fie dărâmată.” Această afirmație a fost apoi folosită ca acuzație împotriva Sa în Marcu 14:58 (și, de asemenea, atunci când era pe cruce, conform cu Marcu 15:29), deoarece a fost răstălmăcită ca însemnând că El Însuși va distruge acel templu construit de mâna omului și în trei zile îl va înlocui cu un altul construit nu de mâna omului. Marcu și Matei atribuie această versiune răstălmăcită unor martori falși. Totuși, conform cu cele spuse în Ioan 2:19, chiar dacă Isus nu a afirmat că va distruge El Însuși templul, în mod cert a vorbit despre reconstruirea lui în trei zile. Ioan comentează această afirmație spunând că Isus ar fi vorbit despre templul trupului Său (Ioan 2:21). Indiferent de cum stau lucrurile, deși Isus a respectat templul ca fiind casa lui Dumnezeu și chiar a avut grijă să îi păstreze caracterul sacru, totuși El nu a considerat că acest templu ar urma să aibă un rol permanent, o semnificație permanentă în noua ordine pe care El Însuși o aducea. Spre deosebire de ceea ce se afirmă despre Lege în Matei 5:17f., despre templu nu se spune că va rămâne până când vor trece cerurile și pământul. Relevant în această privință este și ceea ce Isus îi spune femeii samaritene: „Femeie, crede-Mă că vine ceasul când nu vă veți închina Tatălui nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim” (Ioan 4:21). Și, ca un ecou al tuturor acestor afirmații, în Apocalipsa 21:22 se afirmă despre Ierusalimul ceresc: „În ea n-am văzut templu, pentru că Domnul Dumnezeu Cel Atotputernic și Mielul sunt templul ei”.

Orice altceva am mai avea de spus cu privire la această antiteză radicală dintre noua condiție pe care a adus-o Isus și tot ceea ce ține de vechea ordine a lumii poate fi spus doar ținându-se cont de faptul că El a ignorat cu desăvârșire această veche ordine, S-a situat pe Sine dincolo de ea. Ignorând-o și situându-se pe Sine dincolo de ea, Isus a pus această ordine a lumii sub semnul întrebării în cel mai profund mod cu putință. A pus-o sub semnul întrebării într-un

mod ireversibil, prin faptul că El Însuși S-a situat pe Sine în această lume și a contestat-o din interiorul propriei sale sfere. Însă care au fost modalitățile prin care Isus a contestat această ordine a lumii?

În primul rând, Isus Însuși nu s-a căsătorit niciodată; nimeni nu a explicat până acum care a fost motivul pentru care Isus a trebuit să rămână necăsătorit. Iar în Matei 19:12, Isus susține că ar mai fi și alții care vor rămâne necăsătoriți de dragul Împărăției Cerurilor. În felul acesta El a pus sub semnul întrebării fundamentele înseși ale familiei, statutul ei și valabilitatea permanentă a acestei instituții. Ridică această întrebare în plus față de cele deja menționate și singurul răspuns care se poate da cu privire la statutul familiei este că această instituție are un caracter provizoriu, relativ. „Căci atunci când vor învia dintre cei morți, nici nu se vor însura, nici nu se vor mărita, ci vor fi ca îngerii ca ceruri” (Marcu 12:25).

Dar mai presus de toate trebuie luată în considerare problema relației lui Isus cu ordinea economică. Și aceasta a fost pusă sub semnul întrebării, într-un mod simplu dar radical, prin faptul că nici Isus și nici ucenicii Săi nu au respectat presupuziția fundamentală a ordinii economice și anume achiziționarea, posedarea de bunuri. Este ca și cum prin proclamarea și revelarea Împărăției lui Dumnezeu temeliile ordinii economice au fost zdruncinate. Am amintit deja episodul trimiterii ucenicilor, din Matei 10:9, care arată insecuritatea totală în care Isus își lasă ucenicii. Aceia care L-au urmat pe Isus au abandonat totul (Matei 19:27), și-au lăsat mrejele și bărcile (Marcu 1:18f.), familiile, casele și pământurile (Matei 19:29). „Ați dus voi lipsă de ceva?” i-a întrebat Isus pe ucenici, iar ei au răspuns: „De nimic” (Luca 22:35). Ei au răspuns astfel nu deoarece primiseră ceva, nu deoarece posedau ceva. Acelora care au venit la El, aceluia care au mers pe calea îngustă, li s-a spus: „Vinde tot ce ai, dă la săraci și vei avea o comoară în cer” (Marcu 10:21). Aceia care, auzind un astfel de lucru, s-au întristat și au plecat de la El când au aflat despre această cale îngustă

(versetul 22), au încetat a mai fi ucenicii Lui. Ceea ce propunea Isus era o alternativă ce punea în pericol toate atitudinile economice ale oamenilor, toate practicile cărora le-au dat ei naștere și de care se foloseau.

După cum se știe, în Faptele Apostolilor 2:44 se vorbește despre o încercare îndrăznească a celei dintâi comunități creștine care, imediat după Cincizecime, a încercat să dea curs provocării lui Isus. „Toți cei care credeau erau împreună și aveau toate în comun. Își vindeau lucrurile și averile și le împărțeau între toți, după nevoile fiecăruia”. Această încercare mai este o singură dată menționată într-un mod direct, în Faptele Apostolilor 5:1f. De atunci încolo, ea a mai fost deseori preluată sub o formă sau alta. Însă, indiferent de forma acestor încercări, pot acestea reprezenta mai mult decât niște încercări? Trebuie să luăm în considerare faptul că cel puțin s-a încercat realizarea acestui ideal. Și este inevitabil ca întotdeauna să existe o tendință de a da curs realizării acestui ideal oriunde Evanghelia lui Isus se va face auzită și va fi ascultată. Însă niciodată nu s-a întâmplat ca acest program să fie dus la bun sfârșit, nici măcar în cercuri mici, și cu atât mai puțin în acele sisteme politice moderne numite „comunism”. Iar avertismentele lui Isus din Matei 6:19 și mai ales din Matei 6:25f. sunt chiar și mai serioase: „Nu vă strângeți comori pe pământ, unde molia și rugina le strică și unde hoții le sapă și le fură” (Matei 6:19) și „Nu vă îngrijorați de viața voastră, ce veți mânca sau ce veți bea; nici de trupul vostru, cu ce vă veți îmbrăca. . . Nu vă îngrijorați deci pentru ziua de mâine; căci ziua de mâine se va îngriji de ea însăși” (Matei 6:25f.).

Cu siguranță că nu ar putea exista nicio structură economică solidă, eficace, fie ea una publică sau privată, fără această „strângere” și fără această „îngrijire”. Însă tocmai acesta este mesajul lui Isus, transmis în cuvinte cât se poate de clare, de semnificative, de pătrunzătoare. Cum am putea pierde din vedere adevărul, inspirația și alinarea pe care o aduc ele deși, în mod evident, ele nu oferă comunității în care a luat naștere Evanghelia niciun fel de indicații referi-

toare la modul în care ar putea fi pus în practică mesajul lor? Valabilitatea lor este una definitivă chiar dacă, de la bun început, sunt expuse criticii că nu pot conduce la nicio realizare practică. Și cât este de incisiv faptul că această „strângere” și această „îngrijire” sunt calificate într-un mod disprețuitor ca fiind practici „păgâne” și când acestora le este opusă libertatea pe care o au păsările cerului și crinii de pe câmp care nici nu se îngrijorează și nici nu lucrează. Cât este de incisiv faptul că termenul „mamona”, care pare să denote doar ideea de posesiune materială, este folosit într-un sens larg, care denotă toate sistemele lumești ce se opun Împărăției lui Dumnezeu și că antiteza dintre bogați și săraci este adoptată ca modelul fundamental pentru antiteza dintre binecuvântare și absența binecuvântării pentru om.

Bineînțeles, în felul acesta sunt zdruncinate temeliile tuturor activităților umane curente ce privesc satisfacerea celor mai evidente necesități ale vieții; aceasta nu se realizează prin proclamarea unei noi ordini sociale, a unei ordini sociale superioare, ci, într-un mod intrigant, printr-o simplă proclamare a libertății absolute față de orice ordine socială sau economică. Această proclamare poate fi considerată stofa nouă cu care nu poate fi peticită o haină veche, vinul cel nou care nu poate fi turnat în burdufuri vechi. Relația dintre proclamarea lui Isus și vechea ordine este una de diferențiere radicală, de opoziție; Isus proclamă, în mod răsunător, sfârșitul vechii ordini și noul început care urmează. Nu poate fi trecută cu vederea această punere sub semnul întrebării, această provocare, această chemare, această cerere a lui Isus. Trebuie să acceptăm condiția nouă propovăduită de Isus, trebuie să vedem cum, în calitatea Sa de împărat, Isus a abordat în mod critic temeliile ordinii economice, sfidând orice raționament uman în această privință.

Exact aceeași atitudine a manifestat Isus și față de sfera juridică și de cea politică. Și aici putem întâlni o contestare a temeliilor înseși, contestare care își dobândește forța prin

faptul că nu ia forma unui atac direct asupra ordinii din aceste sfere. Ce reprezintă toate încercările de reformă care au avut la bază propovăduirea lui Isus, ce ar putea reprezenta orice astfel de încercare de a reforma juridicul și politicul pe baza învățăturilor lui Isus, în comparație cu ceea ce Isus a realizat într-un mod efectiv în aceste sfere? Isus nu S-a opus răului pentru a cărui eliminare a venit El în lume. Deși El a fost Judecătorul, El nu a judecat pe nimeni, excepție făcând aceia care au considerat că ei înșiși îi pot judeca pe alții. S-a dat pe Sine Însuși ca să fie judecat de către unii care i-au uzurpat calitatea de judecător. În același spirit sunt și poruncile pe care Isus le dă celor care Îl urmează, porunci care nu reprezintă atât legi, cât chemări la libertate. Ei nu trebuie să se împotrivescă celor care le fac rău (Matei 5:38f.). Trebuie să își întoarcă și obrazul stâng către cel care îi lovește peste obrazul drept. Trebuie să își lase și haina aceluia care vrea să le ia cămașa. Trebuie să meargă două mile alături de acela care îi silește să îl însoțească una. Mai mult decât atât, dacă nu vor să fie judecați, ei înșiși trebuie să nu judece (Matei 7:1f.). Și, pe lângă aceasta, ei trebuie să își iubească dușmanii (Matei 5:43f.), să se roage pentru aceia care îi insultă și îi prigonesc, pentru ca astfel să poată fi fii ai Tatălui care este în ceruri, care face să răsară soarele Său peste cei răi și peste cei buni și care trimite ploaie peste cei dreپți și peste cei nedreپți. Astfel ei se vor putea numi frați ai lui Isus care, atunci când dușmanii Săi (și totodată dușmanii lui Dumnezeu) făceau ce este mai rău împotriva Sa, S-a rugat pentru ei (Luca 23:34f.): „Tată, iartă-i, căci nu știu ce fac!”

Este cât se poate de evident că niciun sistem de gândire politică nu este compatibil cu această rugăciune, cu Acela care o rostește. Este clar că această rugăciune zdruncină temeliile a tot ceea ce este omenesc, că ceea ce este drept pentru Dumnezeu se găsește într-o relație de opoziție ireconciliabilă cu orice accepțiune umană a dreptății, că Împărăția Cerurilor este incompatibilă nu doar cu statul totalitar corupt, ci cu orice alt regim politic omenesc care ar putea fi

150

închipuit, că noua condiție adusă de Isus nu poate coexista cu vechea ordine umană, nu o poate doar completa pe aceasta. Este evident că întreaga ordine umană își găsește aici amenințarea sa finală, amenințarea supremă. În mod repetat a încercat comunitatea creștină să înăbușe acest lucru, să îl nege, să îl uite, astfel încât el să fie pierdut din vedere de lumea întreagă. Însă și în această privință, comunitatea creștină, în calitate de comunitate supusă împăratului Isus, nu a fost capabilă să se debaraseze cu totul de această libertate pe care o are în Isus, indiferent dacă ea a acceptat sau nu această libertate într-un mod explicit. Iar biserica nici nu a fost capabilă să ascundă această libertate de lumea din jur. În măsura în care comunitatea creștină se prezintă pe sine ca o comunitate a lui Isus, ea poartă cu sine mesajul libertății, iar confruntarea dintre vechea ordine a lumii cu noua condiție divină caracterizată de libertate ajunge inevitabilă. Încă de la începuturi, și continuându-se pe parcursul istoriei, mesajul lui Isus a fost întotdeauna acela că întreaga ordine lumească este în conflict cu noua condiție caracterizată de libertate.

11 În toate domeniile menționate anterior, prin faptul că omul Isus a venit în lume și există chiar și acum în lume, întreaga ordine lumească este zdruncinată într-un mod cât se poate concret de către Dumnezeu Însuși.

12 Nu am discutat încă despre acel aspect decisiv, și anume că omul Isus reprezintă imaginea, reflexia lui Dumnezeu Însuși. În cazul a tot ceea ce am discutat până acum, am încercat să menținem importanța acestui aspect, să respingem orice încercare de a-L considera ca pe ceva lipsit de importanță, ca pe ceva trivial. Am anticipat astfel ideea că acest aspect decisiv trebuie cunoscut, înțeles, trebuie analizat de oameni și încorporat scării lor valorice, estimărilor lor. Din acest motiv trebuie să luăm aminte la faptul că Isus este Acela care, trăind între oameni și în lumea lor, asemenea unui om sărac care, atunci când a fost să se împrietenască cu cineva, să binecuvânteze pe cineva, i-a binecuvântat și s-a împrietenit cu cei săraci și nu cu cei bogați.

Trebuie să Îl vedem pe Isus ca pe Acela care a produs o revoluție ieșită din comun, care a făcut să se cutremure temelile ordinii umane, care, fără menajamente, a revelat condiția întunecată a ființei umane, care a pus această condiție sub semnul întrebării într-o manieră care depășește capacitatea noastră de a mai replica ceva. Nu Îl cunoaștem deloc pe Dumnezeu dacă nu Îl cunoaștem pe Isus ca pe Acela care este întru totul opus întregii ordini a lumii, a lumii care s-a îndepărtat de El și care, prin aceasta, se găsește într-o stare de înstrăinare față de sine. Trebuie să Îl cunoaștem pe Isus ca Judecător al lumii, ca Acela care dorește ca această lume să fie în totalitate schimbată și reînnoită. Dacă Îl cunoaștem într-un alt mod, ceea ce de fapt vom cunoaște va fi doar lumea însăși, noi înșine, vechiul Adam. În omul Isus Dumnezeu Se arată pe Sine ca fiind altceva decât toate acestea. Trebuie să înțelegem tot ceea ce am afirmat până acum în lumina acestei transcendențe divine. Totuși, noi nu Îl vom cunoaște cu adevărat pe Isus (pe Isus al Noului Testament) până când nu Îl vom vedea în condiția Sa de om sărac, în condiția Sa de apărător al celor săraci (dacă ne putem permite riscul de a-L califica astfel) și, în final, în condiția Sa de revoluționar. [IV, 2, pag.171-180]

[51] Subiectul, originea și conținutul mesajului care i-a fost dat comunității creștine și pe care aceasta îl proclamă este, în esență, actul liber al lui Dumnezeu, prin care Acesta Își arată credincioșia și prin care El Își asumă cauza pierdută a ființei umane care L-a negat pe Dumnezeu drept Creator și care, procedând astfel, și-a negat statutul său de creatură. În Isus Christos Dumnezeu Își asumă această cauză a umanității pe care o poartă către împlinirea sensului său și, în felul acesta, Își manifestă și Își menține slava Sa în lume. [IV,1, pag. 3, teza 57]

[52] Cel ce stă între Dumnezeu și om este Isus Christos, Dumnezeu Însuși și totodată om, care, prin aceasta, mediază între cei doi. Prin El, Dumnezeu Se revelează pe Sine

152

omului. În El omul Îl vede și Îl cunoaște pe Dumnezeu. În El, Dumnezeu se arată în fața omului și omul se arată în fața lui Dumnezeu, în conformitate cu voința eternă a lui Dumnezeu și cu statutul, stabilit dintru eternitate, al omului, statut decis tot prin voia lui Dumnezeu. În Isus Christos este dezvăluit planul lui Dumnezeu pentru ființa umană, este împlinită judecata lui Dumnezeu asupra omului, este realizată răscumpărarea omului de către Dumnezeu. În Isus Christos, harul lui Dumnezeu pentru om este deplin, prin El Dumnezeu își proclamă revendicările și promisiunile Sale față de ființa umană. În El, Dumnezeu S-a alăturat pe Sine omului. Astfel că omul există doar pentru El. Prin El, prin Isus Christos, cu El și pentru El, a fost creată lumea ca o scenă pe care să se desfășoare relația lui Dumnezeu cu omul și relația omului cu Dumnezeu. Natura lui Dumnezeu este și natura lui Isus Christos, dar totodată și natura omului reprezintă tot natura Sa originară. Nu există nimic care să nu fie prin El, cu El și pentru El. El reprezintă Cuvântul lui Dumnezeu, în al cărui adevăr sunt toate dezvăluite și al cărui adevăr nu poate fi exprimat, nu poate atins și printr-un alt cuvânt.

Modul Său de a fi reprezintă o hotărâre a lui Dumnezeu, dincolo de care sau mai presus de care nu există nicio altă hotărâre. Nu există nicio hotărâre divină care să o precedă pe aceasta, care să fie mai înaltă decât aceasta. De asemenea, nu există nicio altă hotărâre divină care să o dedubleze pe aceasta, deoarece orice altceva decide Dumnezeu este doar cu scopul de a împlini această unică decizie. El există dintru-începuturi cu Dumnezeu și înainte de El nu există nimic altceva; doar El și Dumnezeu care există în El reprezintă începutul. Așadar, cu excepția lui Dumnezeu Însuși, nimic nu își poate avea originea altundeva decât în El, nimic nu poate porni de altundeva. El reprezintă alegerea lui Dumnezeu și mai înainte de El, fără El sau alături de El Dumnezeu nu mai poate face nicio altă alegere. Așadar, mai înainte de El, fără El și alături de El, Dumnezeu nu alege nimic și nu dorește nimic. Totodată, El reprezintă

alegerea harului gratuit al lui Dumnezeu (și, prin aceasta, începutul proclamării Cuvântului). În El, Dumnezeu, prin harul Său gratuit, alege să devină om, alege să aibă de-a face cu omul și să se alăture pe Sine omului. [II,2, pag. 94f.]

[53] „Dumnezeu este cu noi” înseamnă mai mult decât că Dumnezeu este deasupra noastră, că Dumnezeu este alături de noi, că Dumnezeu este în fața sau în spatele nostru. Înseamnă mai mult decât că ființa Sa divină se găsește în cea mai activă cu putință legătură cu ființa noastră umană, care altminteri îi este străină. „Dumnezeu este cu noi” reprezintă esența mesajului creștin și se referă la un anumit eveniment; sensul său este acela că Dumnezeu Însuși S-a făcut pe Sine Acela care duce la îndeplinire intenția Sa de răscumpărare a omului. Înseamnă că Dumnezeu Însuși, în propria Sa persoană, prin propriile Sale mijloace și totodată datorită propriei sale inițiative, a adus acel eveniment care reprezintă un „Deja și nu încă”¹ și, odată cu acesta, acel „Așadar” evident, neîndoielnic, legitim, real, sfânt și drept. „Dumnezeu este cu noi” înseamnă că Dumnezeu, prin suveranitatea Sa divină, S-a făcut pe Sine om pentru a sta de partea noastră. Astfel că ceea ce reprezintă în realitate această lucrare a milei Sale este manifestarea liberei stăpâniri a lui Dumnezeu.

Nu este vorba despre o simplă trecere cu vederea, despre o ignorare a distanței, a prăpăstiei dintre Dumnezeu și noi, prăpastie de existență căreia noi suntem cei responsabili. Nu este vorba despre o trecere forțată peste această prăpastie, nici despre o acoperire sau o ascundere a ei, ci despre o astupare reală a despărțiturii dintre noi și Dumnezeu. Chiar în momentul în care noi eșuăm, în momentul în care noi Îl respingem pe Dumnezeu, Îl ofensăm, Îl provo-

¹ „Deja și nu încă” – concept ce caracterizează realizarea escatologică pe care a adus-o Isus. Aceasta s-a produs deja, a fost deja „inaugurată”, dar încă nu a atins forma definitivă la care se va ajunge odată cu cea de-a doua venire a lui Isus. (N. trad.)

căm, în momentul în care încetăm a mai sta în fața Lui și, prin aceasta, ne ratăm destinul călcând în picioare demnitatea noastră, pierzându-ne drepturile noastre, pierzându-ne mântuirea și compromițându-ne într-un mod lipsit de speranță natura noastră creată, chiar în acel moment Dumnezeu Însuși intervine în lume sub forma unui om. Deoarece El este Dumnezeu Însuși, El este capabil nu doar de a fi Dumnezeu, ci, în egală măsură, de a fi om. Deoarece El este Dumnezeu, este necesar ca El să fie om într-un mod distinct de cel al tuturor celorlalți oameni, este necesar ca, în calitate de om, El să facă ceea ce noi nu facem și să nu facă ceea ce facem noi. Întrucât El este Dumnezeu, El se folosește de atotputernicia Sa pentru a fi un altfel de om, pentru a fi un om cu totul diferit, iar aceasta în mijlocul nostru și pentru binele nostru. Întrucât este Dumnezeu, El are puterea și își exercită această putere prin care face ca omul Isus să suporte, în folosul nostru, urmările păcatelor noastre, să suporte mânia și pedeapsa care ni s-ar fi cuvenit nouă și, prin aceasta, Dumnezeu să fie satisfăcut în privința dreptății Sale.

De asemenea, întrucât este Dumnezeu, El are puterea și își exercită această putere prin care face ca omul Isus să fie co-lucrătorul Său printre noi, să fie Acela care, printr-un act de liberă ascultare, acceptă să îl hărăzească pe om mântuirii pe care același om o refuză. Prin aceasta El este Acela care îl împlinește pe om, care obține pentru om acel lucru ce îi poate da omului satisfacția deplină. Tocmai la această natură, atitudine și lucrare absolut unică a lui Dumnezeu se referă expresia „Dumnezeu este cu noi”, expresie ce constituie esența mesajului creștin. Prin aceasta se vorbește despre împăcarea pe care, prin omul Isus Christos, Dumnezeu a realizat-o între El Însuși și noi. [IV,1, pag. 12f.]

[54] Este ceva cât se poate de îndrăzneț și ceva absolut surprinzător să afirmăm fără nicio rezervă, fără niciun compromis, că Dumnezeu se găsea cu adevărat și pe deplin în Christos, să vorbim despre identitatea dintre Dumnezeu și omul Isus, om care, la fel ca și noi toți, a fost născut la un

moment dat, a trăit, a reflectat, a vorbit, a putut să fie ispitit, a putut să sufere și să moară și chiar a fost ispitit, chiar a suferit și chiar a murit. Afirmarea unei astfel de identități nu poate reprezenta o simplă presupunere. . . Ea bate mult prea departe. A-L numi pe omul Isus „Fiul lui Dumnezeu” sau „Cuvântul veșnic”, a-l atribui acestui om ființă și natură divină, în virtutea identității Sale cu Dumnezeu, nu înseamnă a vorbi doar despre El, nici măcar a vorbi în primul rând despre El, ci înseamnă a spune ceva despre Dumnezeu Însuși. Ni se spune că Dumnezeu, în natura Sa, este un Dumnezeu ce există unit fiind cu această ființă creată, cu acest om, așa cum este El în natura Sa umană, în natura Sa de creatură; aceasta se petrece fără ca Dumnezeu să înceteze a mai fi Dumnezeu, fără ca El să își altereze sau să își diminueze natura Sa divină. Însă această afirmație cu privire la Dumnezeu este atât de radicală încât nu am îndrăzni să o facem fără a analiza într-un mod serios cum este ea posibilă. Trebuie să avem grijă ca ea să nu reprezinte o blasfemie, oricât de involuntară, de bine-intenționată sau de pioasă ar fi ea. Tocmai că ea ar reprezenta o blasfemie este acuzația pe care iudaismul și islamul continuă să o aducă până în ziua de astăzi afirmării divinității lui Christos în creștinism. Astfel că ea nu poate fi tratată cu superficialitate. Nu poate fi justificată doar prin consimțământul repetat pe care ea l-a primit. Trebuie să fim capabili să dăm seama de această afirmație cu privire la Dumnezeu având o conștiință împăcată și având rațiuni convingătoare pentru aceasta. Trebuie să fim capabili să arătăm că Dumnezeu este slăvit, și nu dezonorat, printr-o astfel de afirmație. [IV,1, pag. 183f.]

[55] Am fi tentați să credem că Dumnezeu poate fi și chiar este doar absolutul ce se opune la tot ceea ce este relativ, cel înalt care se opune la tot ceea ce este inferior, cel beatific care se opune la tot ceea ce înseamnă suferință, cel imperturbabil care se opune la tot ceea ce înseamnă ispită, cel transcendent care se opune la tot ceea ce este immanent,

156

cel divin care se opune la tot ceea ce este uman. Pe scurt, am putea spune că El poate fi și chiar este cel „în totalitate Altul”. Însă astfel de opinii sunt dovedite ca nefondate, ca fiind greșite, ca având o origine păgână, iar aceasta prin faptul că Dumnezeu există în Isus Christos. Nu putem face din astfel de opinii standardul pe baza căruia să judecăm ce anume poate face Dumnezeu și ce anume nu poate face El, nu putem să facem din ele temeiul judecății că dacă Dumnezeu ar face anumite lucruri, ar intra în contradicție cu natura Sa. Prin ceea ce a făcut Dumnezeu a dovedit că poate face acel lucru, că este în natura Sa să facă acel lucru. El se arată pe Sine a fi mai mareș, mai bogat și mai puternic decât ne-am imaginat noi vreodată. Opiniile noastre cu privire la natura Sa trebuie să se conformeze acestei lucrări a lui Dumnezeu și nu invers.

Trebuie să gândim în felul următor: Întrucât Dumnezeu era în Christos, departe ca acest lucru să fie împotriva naturii Sale sau în neconcordanță cu Sine Însuși, aceasta înseamnă doar că El Și-a manifestat iubirea Sa liberă, iubirea Sa divină, iubirea în care El este liber într-un mod divin. Așadar, Dumnezeu a înfăptuit și a revelat ceva ce este în concordanță cu natura Sa divină. Natura Sa neschimbătoare nu se opune acestui lucru. Capacitatea Sa de a face acest lucru nu trebuie să fie negată, ci ea este inclusă în natura Sa neschimbătoare. El este absolut, infinit, înălțat, activ, imperturbabil, transcendent, însă în toate acestea El este și Acela care iubește într-un mod liber, Acela care este liber în lucrările Sale de iubire și care astfel nu Își este propriul Său prizonier. El este toate acestea prin calitatea Sa de „Domn” și într-o manieră în care El este deopotrivă capabil să le includă și pe cele ce sunt opuse acestora, chiar dacă El Însuși este deasupra lor. El este toate acestea în calitate de Creator care a creat lumea ca pe o realitate distinctă de El, dar pe care El a dorit-o și a adus-o la existență. Prin aceasta, lumea devine lumea Lui, lumea care îi aparține Lui, lumea față de care El este Dumnezeu și în care El se comportă ca Dumnezeu atât într-un mod absolut cât și într-unul relativ, atât

într-un mod infinit cât și într-unul finit, atât într-un mod înalt cât și într-unul smerit, atât într-un mod activ cât și într-unul pasiv, atât într-un mod transcendent cât și într-unul imanent și, în final, atât într-un mod divin cât și într-unul uman.

În relație cu această lume El Însuși devine lumesc, Își însușește atât o formă din lume, o formă de slujitor (*forma servi*), cât și cauza lumii. Fără ca El să renunțe la propria Sa formă, la forma Sa de Dumnezeu (*forma Dei*), fără ca El să renunțe la propria Sa slavă, El Își însușește forma și cauza omului, aducându-le pe acestea într-o comuniune perfectă cu forma și cauza Sa, și astfel devine solidar cu întreaga lume. Dumnezeu poate să facă toate aceste lucruri. Capacitatea Sa de a face aceste lucruri nu este în niciun fel limitată prin faptul că natura creaturilor este în contradicție cu natura Sa. Dumnezeu nu se pierde pe Sine prin faptul că își îndreaptă privirea către cele ce sunt lipsite de ființă deoarece, deși El nu este Creatorul celor lipsite de ființă, totuși El este Stăpânul lor suprem. Este în conformitate cu natura Sa divină și chiar este fundamentat în aceasta faptul că, printr-un act de har nemeritat, El este credincios creaturii necredincioase care nu a meritat acest har și care, în lipsa lui, cu siguranță ar pieri, că El pune bazele unei comuniuni între propria Sa ființă și propria Sa cauză și cele ale creaturilor, că El Își însușește ființa lor, în ciuda faptului că această ființă a creaturii este opusă Lui. El este credincios legământului pe care l-a făcut cu omul păcătos (nu abandonându-și propria Sa divinitate deoarece aceasta nu ar servi la nimic, ci dându-Se pe Sine, sacrificându-Se pe Sine) și prin aceasta El se afirmă pe Sine și divinitatea Sa într-o manieră supremă.

Modul Său cu totul special de a fi prezent în lume, printr-un act de har, faptul că Cuvântul veșnic S-a coborât în părțile de jos ale pământului (Efeseni 4:9) și a devenit trup în persoana omului Isus (Ioan 1:14), în care locuiește truște toată plinătatea Dumnezeirii (Coloseni 2:9), toate

Acestea reprezintă dovezi ale omniprezenței Sale, moduri în care El își exercită această omniprezență. Această omniprezență nu este altceva decât faptul că ființa Lui este superioară tuturor celorlalte ființe create de El, pe care ființa Sa nu le exclude, ci le include. Omniprezența Sa reprezintă acea divină plenitudine a puterii care, spre deosebire de orice tip abstract de omnipotență, își poate însuși tot ceea ce este slab și lipsit de putere, iar prin aceasta reușește să triumfe în calitatea sa de omnipotență. Eternitatea Sa înseamnă că El însuși este timpul și totodată că El este Creatorul întregului timp. El își revelează eternitatea prin faptul că, deși timpul nostru este unul al păcatului și al morții, totuși El vine în acest timp, ia o formă temporală, fără ca prin aceasta să înceteze a mai fi etern. Mai degrabă, El este etern în timp. Înțelepciunea Sa nu se neagă pe sine, ci mai degrabă se proclamă pe sine prin ceea ce întregii lumi îi apare drept o nebunie. De asemenea, dreptatea sa nu se neagă pe sine, ci mai degrabă se proclamă pe sine prin faptul că El stă laolaltă cu păcătoșii, că este acuzat laolaltă cu ei, ba chiar că devine cel dintâi și cel mai important acuzat. Tot astfel, sfințenia Sa se proclamă prin faptul că El arată milă față de om, că este sensibil la mizeria acestuia, că îi împărtășește această mizerie tocmai pentru a-l elibera de ea.

Dumnezeu nu își pierde maiestatea atunci când se coboară pe acest pământ și își ascunde slava. Chiar și în această formă ascunsă, El este plin de maiestate. Această formă ascunsă, deghizată, reprezintă imaginea, reflexia în care noi Îl vedem pe Dumnezeu așa cum este El. Slava Sa constă din iubirea liberă pe care El o manifestă, o revelează prin toate acestea. Tocmai în această privință slava Sa este diferită de gloria lipsită de libertate și de iubire a tuturor zeilor creați de imaginația omului. Tot ceea ce contează este să vedem această slavă, iar în ea să percepem adevărata și maiestuoasă natură a lui Dumnezeu. Nu trebuie să încercăm să postulăm această natură în moduri arbitrare, ci trebuie să o deducem din modul în care ea se revelează pe

sine în natura divină a lui Isus Christos. Din toate acestea înțelegem că natura lui Dumnezeu (*forma Dei*) constă în grația prin care Dumnezeu Însuși Își asumă, Își însușește o natură de slujitor (*forma servi*). Trebuie să ne fundamentăm întreaga teologie pe acest fapt, fără a ne lăsa deranjați, fără a fi induși în eroare de reprezentările dumnezeilor falși. Acest fapt trebuie recunoscut, onorat și venerat, în calitatea sa de mister al divinității lui Christos. [IV,1, pag. 186-188]

[56] Aplicat lui Isus Christos, termenul „Fiul lui Dumnezeu” poate fi în mod legitim considerat drept un termen corect dar neadecvat sau drept unul neadecvat dar corect. Aceasta înseamnă că, pe de o parte, putem avea certitudinea că acest termen, aplicat în acest mod, chiar este adecvat obiectului său, chiar îl exprimă pe acesta și astfel chiar reprezintă un termen corect, chiar ne spune cine este de fapt Isus Christos. Nu avem un alt termen mai bun pentru a realiza acest lucru, astfel că acesta ni se impune ca necesar. Considerat din perspectiva din care am încercat să-l înțelegem pe Isus Christos, acest termen este foarte potrivit, ba chiar indispensabil, dacă vrem să vorbim despre divinitatea lui Isus. Este cât se poate de firesc faptul că acest termen a dobândit un rol și o importanță specifică în Noul Testament și în vocabularul ulterior al Bisericii.

Acest termen dă seamă de elementul fundamental pe care trebuie să-l mărturisim cu privire la Isus și astfel, în mod necesar, termenul dobândește o anumită preeminență. Termenul mărturisește despre Isus Christos și astfel și noi, oamenii, putem mărturisi despre misterul pe care îl indică. În calitate de descriere a lui Isus Christos, el bate mai departe decât ar fi făcut-o în orice alt context. Aplicat acestui „Fiu”, termenul își dobândește cel mai deplin sens al său, merge până la limitele ultime ale aplicabilității sale, poartă cu sine înțelesuri pe care altminteri el nu le poate avea în niciuna dintre utilizările sale. Aplicat lui Isus Christos, acest termen merită toată încrederea noastră, întrucât reprezintă un termen aplicat în mod corect Acestuia. Totoda-

tă însă, acest termen trebuie utilizat cu foarte multă prudență, întrucât este unul neadecvat. Este cât se poate de firesc ca dumnezeirea reală a Aceluia care totodată este și plin de smerenie și de ascultare, a Fiului care, prin aceasta, se arată ca unicul Fiu preaiubit al Tatălui, să se vrea cunoscută și să poată fi cunoscută nu doar cu toată încrederea, ci totodată cu foarte multă modestie. Și în această privință, ca și în altele, ce altceva pot reprezenta afirmațiile credinței creștine decât a arăta către Acela care El Însuși le va spune celor care au urechi de auzit cine este El? [IV,1, pag. 210]

[57] Aflat în mijlocul oamenilor și al cosmosului, ce anume afirmă omul Isus? Dacă ar fi să exprimăm aceasta în cel mai simplu mod cu putință, va trebui să spunem că, fără nicio îndoială, El se afirmă pe Sine. El vorbește prin simplul fapt al existenței Sale. Prin simplul fapt al existenței Sale, El reprezintă Cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu, în cea mai simplă formă a sa, este tocmai faptul că omul Isus există. Conținutul mesajului lui Isus este tocmai existența Sa. El vorbește despre modul în care, prin El, Dumnezeu Și-a realizat prezența Sa la nivelul creației, a acționat și S-a revelat pe Sine. Vorbește despre lucrarea salvatoare a lui Dumnezeu, despre Împărăția lui Dumnezeu, despre împlinirea voii Lui, despre forma Sa întrupată care servește întru-totul împlinirii voii lui Dumnezeu, despre stăpânirea lui Dumnezeu asupra Lui și astfel despre modul liber în care El se dedică acestui scop.

De fapt, Însuși omul Isus reprezintă această lucrare salvatoare, împlinirea voii lui Dumnezeu, slujirea lui Dumnezeu, suveranitatea Creatorului și libertatea creaturii. Isus, de asemenea, vorbește despre toate acestea. El afirmă și arată că universul creat și oamenii nu există fără El. Prin aceasta El afirmă că ceea ce trebuie făcut pentru a elibera creația de sub răul nimicniciei este pe cale să fie împlinit. El afirmă că niciuna dintre creaturi nu a fost abandonată de Creator, că nimic nu a fost lăsat la voia întâmplării, că nicio creatură nu a fost abandonată și lăsată pradă slăbiciunii

sale. El afirmă că abisului non-existenței nu i se va permite să înghită ceea ce El a creat. Creatorul a tot ceea ce există este, El Însuși, alături de creația Sa, El, Cel care a cunoscut, a negat și a respins non-existența și care, prin înțelepciunea, bunătatea și puterea Sa, a conferit existență creației Sale. Prin aceasta, Dumnezeu a revelat diferența dintre lumină și întuneric și a separat-o pe una de cealaltă. El Se face pe Sine Însuși responsabil de susținerea a tot ceea ce există și, procedând astfel, își justifică slava Sa de Creator. Așa cum este ea, creatura este mereu periclitată datorită lipsei sale de putere; Împărăția Creatorului vine însă spre ea și voia Creatorului pentru ea este împlinită.

Tocmai acesta este lucrul care ne este comunicat nouă prin însăși existența lui Isus. El reprezintă lumina pe care a ales-o Dumnezeu și mila pe care Dumnezeu o are față de creaturi. El reprezintă promisiunea care îi este făcută creaturii și sub care trăiește întreaga creație încă de la începuturile ei. El este expresia afecțiunii prietenești pe care Dumnezeu o manifestă față de creație. El proclamă dreptatea pe care Dumnezeu este hotărât să o stabilească, să o poruncească la nivelul creației. Dumnezeu nu se poate dezice de creație; creaturile nu pot fi sortite pierzării. Creația aparține Creatorului său și doar Lui. Tocmai acesta este lucrul pe care, dinăuntrul creației, îl proclamă omul Isus. Acest lucru este proclamat de omul Isus în calitatea Sa de Cuvânt al lui Dumnezeu și astfel, în calitatea Sa de Cuvânt de necontestat și definitiv. Astfel că universul, și mai ales omenirea, nu sunt private de Cuvântul lui Dumnezeu. Când spunem „omul” Isus trebuie să ne amintim în primul rând că acest Cuvânt al lui Dumnezeu este un om dintre cei mulți. Cu privire la omenire, la nenumărații oameni, trebuie să realizăm faptul că acolo, printre oameni, poate fi găsit acest Cuvânt al lui Dumnezeu, care li se adresează lor, care reprezintă Cuvântul ce le dă speranță și care, sfidând orice amenințare, le promite oamenilor libertate, siguranță și viață. [III,2, pag. 148f.]

[58] Crucea

Nu poate fi ignorat faptul că mulți oameni au suferit cumplit, ba chiar în cel mai cumplit mod cu putință, pe parcursul istoriei. Se poate spune chiar că mulți oameni au suferit mai cumplit, mai amar, pe o perioadă mai îndelungată decât a suferit omul Isus de-a lungul evenimentelor din acea unică zi. Mulți dintre cei care au fost făcuți să sufere de către alții au fost tratați nu cu mai puțină cruzime și uneori poate chiar în moduri mai nedrepte decât omul Isus. Mulți oameni și-ar fi dorit să sufere în modul în care a făcut-o Isus. Suferind, mulți au realizat, fie doar în intenția lor, fie chiar și în realitate, ceva ce a avut o anumită semnificație pentru semenii lor, poate chiar pentru mulți dintre aceștia, ceva ce a produs o schimbare radicală în viețile lor. În fața oricărei suferințe umane nu trebuie oare să ne gândim în primul rând la existența unui control greu de înțeles, dar plin de grație, al providenței divine? Nu trebuie să ne gândim la bunăvoința lui Dumnezeu care lucrează și se manifestă în aceasta?

Suferința omului poate fi meritată sau nemeritată, voluntară sau involuntară, eroică sau nu, importantă pentru ceilalți sau nu. Dar, chiar dacă este vorba doar despre scâncetul unui copil bolnav, durerea are în ea ceva nespus de impresionant, de mișcător. Atât în forma sa umană cât și în forma pe care a experimentat-o divinul învăluit în uman, suferința are ceva chiar cutremurător. Acest lucru este adevărat și cu privire la patimile lui Isus din Nazaret și, având în vedere că este vorba despre o pătimire umană, pătimirea Lui nu este, în fond, diferită de celelalte forme ale pătimirii umane. Această pătimire a devenit subiectul relatării din Evanghelii și punctul de pornire al proclamării Evangheliilor. Totuși, nu aceasta a fost și intenția Noului Testament sau a Bisericii, așa cum s-a constituit ea în lumina Noului Testament. Acestea nu au intenționat într-un mod serios ca evenimentul unic al venirii lui Dumnezeu pe pământ să ajungă să fie prezentat sub forma unei pătimiri umane. Dacă considerăm că această instanțiere a pătimirii umane

este mai presus de altele, privind cu atenție la ea, am putea să observăm unele lucruri certe despre aceasta, dar nu am reuși să înaintăm nici măcar cu un singur pas spre a înțelege care a fost rostul ei. Pentru a reuși aceasta, va trebui să privim, în privința tuturor aspectelor sale, la ceea ce se găsește dincolo de aspectele umane ale evenimentelor.

Misterul pătimirii, al biciuirii, al răstignirii și al morții acestui om din poporul evreu, care s-au produs la un anumit moment și într-un anumit loc, sub stăpânirea romanilor, va fi găsit atunci când vom privi către persoana și către misiunea Aceluia care a suferit acolo, care a fost răstignit și a murit. Această persoană nu este altcineva decât Dumnezeu Însuși, care S-a făcut pe Sine om, în persoana Fiului Său, și care, în calitate de om, a luat asupra Sieși toată această pătimire umană. Misiunea Sa a fost aceea că Judecătorul Însuși, din dragoste pentru oameni, a luat locul aceluia care trebuiau să fie judecați. Din dragoste, Judecătorul a permis ca El Însuși să fie judecat în locul oamenilor. Așadar, nu este vorba doar despre simplul fapt că Dumnezeu stăpânește în lume și asupra lumii în calitatea Sa de Creator și de Domn. Și acesta este un lucru adevărat, dar El face chiar mai mult decât atât. Se dă pe Sine Însuși spre a fi o persoană care se comportă și suferă asemenea unui om. El Însuși este Subiectul care, prin propria Sa libertate, devine atât cel care acționează cât și cel în legătură cu care se acționează în această situație.

În toate acestea nu avem de-a face doar cu umilirea, cu dezonorarea unei simple creaturi, fie ea și una nobilă și relativ lipsită de vină. Problema care se ridică nu este cea referitoare la teodicee: Cum de poate Dumnezeu să dorească un astfel de lucru, cum poate Dumnezeu să permită un astfel de lucru într-o lume pe care El a creat-o bună? Faptul că Dumnezeu Însuși este Cel umilit și dezonorat în această situație face ca aici să nu fie în niciun caz vorba despre teodicee. Problema care se pune este dacă nu cumva Dumnezeu, permițând să I se întâmple un astfel de lucru, nu a renunțat la calitatea Sa de Dumnezeu, nu S-a pierdut pe

Sine ca Dumnezeu, dacă nu cumva Dumnezeu, cedând în fața nebuliei și a slăbiciunii creației Sale, nu a abdicat din divinitatea Sa (așa cum a făcut-o împăratul Japoniei, în 1945). Problema este dacă poate El cu adevărat să moară, să fie mort. Iar ceea ce contează este răspunsul la această întrebare și anume că în acest act de umilire Dumnezeu rămâne Dumnezeul suprem, că în moarte El rămâne totuși absolut viu, că în pătimirea umană prin care a trecut Fiul Său cel veșnic, El Și-a menținut și chiar revelat divinitatea Sa.

Mai mult decât atât, această pătimire umană nu are semnificație, nu are implicații doar la nivelul unei anumite situații istorice, doar la nivelul umanității, doar la nivelul lumii. Din contră, prin aceasta s-a împlinit misiunea, sarcina, lucrarea Fiului lui Dumnezeu și anume împăcarea lumii cu Dumnezeu. Ceea ce s-a produs prin această pătimire a fost judecata răscumpărătoare a lui Dumnezeu, judecată căreia au fost supuși toți oamenii. Pentru a împlini această judecată, El S-a pus pe Sine în situația întregii umanități, le-a luat locul oamenilor în condiția lor păcătoasă. Prin această pătimire este restabilită, din perspectiva justiției divine, legământul dintre Dumnezeu și oameni, legământ pe care oamenii l-au încălcat, dar pe care Dumnezeu îl ține. În ziua în care acel om a suferit s-a produs o turnură majoră în istoria întregii creații, cu tot ceea ce implică aceasta.

Deoarece este vorba despre persoana și misiunea Sa, suferința, crucificarea și moartea acestui om reprezintă un eveniment unic. Pătimirea Sa are o profunzime pe care doar aceasta o poate avea, între toate patimile experimentate de oameni vreodată. Atât din perspectiva lui Dumnezeu cât și din perspectiva omului, putem găsi în această pătimire nu doar un indiciu pentru ceva, ci, din contră, găsim ceva în deplinătatea sa. Nu este vorba doar despre unul dintre numeroasele moduri tainice prin care Dumnezeu își exercită stăpânirea Sa, ci despre o lucrare prin care, în deplinătatea modului Său tainic de a acționa, Dumnezeu pune problema existenței sau a non-existenței Sale, a faptului de a fi onorat sau dezonorat de către propria Sa creație. Nu

avem în vedere o suferință oarecare, ci suferința lui Dumnezeu și a unui anumit om, suferință prin care se reacționează în fața pierzaniei care amenința întreaga creație și pe toți oamenii și care astfel risca să compromită statutul de „Creator” al lui Dumnezeu. Nu avem în vedere o confruntare dureroasă dintre Dumnezeu și acest om, pe de o parte, și orice formă a răului, moartea, pe de altă parte, ci o confruntare cu moartea veșnică, cu puterea neființei.

Așadar, nu avem în vedere un anumit păcat, nici o multitudine de păcate care l-ar putea ofensa pe Dumnezeu în mod repetat și care, în cazul evenimentelor specifice avute în vedere, nu reprezintă decât un caz particular. Suferința acestui om nu reprezintă consecința unor anumite păcate, consecința parțială a păcătoșeniei omenirii pe care, în mod liber, El și-o asumă. Ceea ce avem în vedere este păcatul însuși, în ceea ce este acesta, adică acea lucrare, acea direcție, acea hotărâre a omului care și-a renegat statutul de creatură și care a rupt legământul cu Dumnezeu. Avem în vedere acea decadență pe care Dumnezeu și-o însușește și pentru care, în persoana acelui unic om, își asumă întreaga responsabilitate. Tocmai prin această dragoste, prin această pătimire prin care El, în calitate de Judecător, Se lasă pe Sine să fie osândit, Dumnezeu Își împlinește responsabilitatea pe care Și-a asumat-o față de om. Punându-Se pe Sine în locul întregii omeniri, El Însuși S-a confruntat cu ceea ce îi separă pe oameni de El. A suportat El Însuși urmările acestei separații tocmai pentru a le ispăși pe acestea.

Tocmai acesta este lucrul avut în vedere în Noul Testament atunci când, în Evanghelii, este anticipată relatarea patimilor lui Isus Christos și atunci când, în Epistole, se privește înainte, dincolo de aceste patimi, către viitorul comunității creștine, către viitorul întregii lumi și al fiecărui om. Este o problemă ce ține de istoria lumii. Totul depinde de faptul că această întorsătură pe care a luat-o istoria, ce îl are ca autor pe Dumnezeu și care este destinată tuturor oamenilor, nu este ceva imaginar, nu reprezintă ceva care doar este prezentat ca adevărata învățătură a unor oameni

pioși și înțelepți, ci este ceva care chiar s-a petrecut în acest mod, într-o dimensiune temporală și spațială care aparține tuturor oamenilor. Este o problemă ce ține de istoria noastră. Ceea ce dă nota distinctivă a patimilor, a crucificării și a morții acestui evreu, nota care le distinge pe acestea de toate celelalte întâmplări care s-au petrecut în lumea și în epoca noastră și cu care patimile lui Isus Christos împărtășesc multe asemănări, este faptul că evenimentele avute în vedere s-au petrecut la un moment dat al istoriei și într-un loc anume. Având această notă distinctivă, aceste evenimente constituie subiectul credinței și al proclamării creștinismului. [IV,1, pag. 246-248]

[59] Una este ca Dumnezeu să Se desemneze și să Se predestineze pe Sine spre a avea părtășie cu omul, iar altceva este ca Dumnezeu să predestineze omul spre a avea părtășie cu El. În ambele cazuri Dumnezeu se oferă pe Sine omului. Însă, dacă cea de-a doua situație înseamnă, în mod univoc, că omului i se oferă ceva, cea dintâi nu poate fi interpretată în sensul că Dumnezeu Își oferă, Își conferă ceva Său, căci ce Și-ar putea El oferi, ce Și-ar putea da Dumnezeu prin aceea că îi permite omului să aibă părtășie la ființa Sa? Ceea ce trebuie să remarcăm în această situație este simplul fapt că Dumnezeu Și-a pus la bătaie Dumnezeirea Sa, puterea și statutul Său. Pentru om, aceasta reprezintă un câștig infinit, un avans incredibil, ca Dumnezeu să Se dea pe Sine omului prin faptul că îl consideră pe om posesiunea Lui, ca Dumnezeu să fie Dumnezeul omului. Însă, inevitabil, pentru Dumnezeu, ca El să încheie un astfel de legământ, aceasta reprezintă un compromis cu Sine Însuși. Ceea ce pentru om reprezintă în mod univoc un câștig, pentru Dumnezeu reprezintă în mod univoc o pierdere. Și deoarece predestinarea pe care Divinitatea a făcut-o dintru eternitate nu este nimic altceva decât alegerea lui Isus Christos, aspectul dublu al acestei alegeri este acela că Dumnezeu vrea ca El să piardă ceva astfel încât omul să câștige. Este vorba aici atât despre o mântuire sigură

pentru om cât și despre un anumit risc, ce nu poate fi tăgăduit, de partea lui Dumnezeu. [II,2, pag. 162]

[60] Este limpede că pentru Dumnezeu toate acestea presupun luarea unui angajament cât se poate de serios. Dumnezeu nu doar că se expune pe Sine Însuși unui risc, unei amenințări, dar chiar se expune pe Sine unei captivități reale în malefic. Deoarece atunci când Dumnezeu Însuși S-a făcut pe Sine om, când a devenit acel om anume, ce altceva poate aceasta să însemne decât că S-a declarat pe Sine Însuși vinovat de ofensa împotriva Lui de care omul se face responsabil, că S-a supus pe Sine acelei legi a creaturii care stabilea că o astfel de ofensă nu poate fi urmată de altceva decât de pierzanie, de distrugere, că S-a făcut pe Sine Însuși cel supus judecății și mâniei pe care omul și le-a atras asupra sa, că a luat asupra Sa acea stare de despărțire care i se cuvenea omului, că a gustat El Însuși osânda, moartea și iadul care i se cuveneau omului decăzut?

A ales Dumnezeu ceva glorios, ceva plăcut, ceva triumfător atunci când, în Isus Christos, El l-a ales pe om? Ce altceva i-ar fi putut aduce această alegere decât anumite lucruri față de care Dumnezeu, prin natura Sa, este liber, și pentru care El nu ar putea avea vreodată dorință, adică întuneric, imposibilitatea de a ne avea pe noi în fața Sa în calitate de păcătoși, în calitate de oameni ce au căzut pradă pedepsei Sale? Dacă ne întrebăm ce anume a ales Dumnezeu pentru Sine Însuși atunci când a ales a avea părtășie cu omul, singurul răspuns pe care îl putem da este acela că a ales respingerea noastră. El și-a însușit această respingere. A luat-o asupra Sa, a suportat-o cu tot cu urmările ei pline de amar. De dragul acestei alegeri și de dragul omului, El S-a pus pe Sine la bătaie într-un mod total, într-un mod deschis. A ales suferința noastră (ceea ce noi, în calitate de păcătoși, trebuia să suferim pentru El, în fața Lui și datorită Lui). A ales-o ca pe propria Sa suferință. Într-o astfel de măsură alegerea Lui reprezintă o alegere a harului, o alegere a dragostei, o alegere de a Se da pe Sine, o alegere de a

168

Se goli pe Sine, de a Se coborî pe Sine de dragul celui ales. El l-a ales pe Iuda, pe cel care L-a trădat, ca pe un apostol al Său. El a ales sentința lui Pilat ca pe un mod de a revela judecata Sa asupra lumii. A ales crucea de pe Golgota să-l fie tronul Său împărătesc. A ales mormântul din grădină ca scenă unde El să Se arate ca un Dumnezeu viu.

În felul acesta a iubit Dumnezeu lumea. În felul acesta, dintru eternitate, dragostea Sa a fost atât de autentică și de plină de dăruire. Și, invers, dacă ne întrebăm ce anume înseamnă respingerea lui Dumnezeu de către noi, așa cum este această respingere în lumina judecății eterne a lui Dumnezeu, respingere pe care nu putem să o pierdem din vedere nici măcar atunci când vorbim despre doctrina predestinării, atunci, pentru a răspunde la această întrebare, trebuie să privim tot în această direcție. Trebuie să privim la ceea ce Dumnezeu a ales pentru Sine în Fiul Său atunci când, în Fiul Său, El a ales pentru Sine părtășia cu omul. [II,2, pag. 164f.]

[61] Fiindcă cum altfel am putea explica nașterea unei întregi tradiții al cărei conținut este unul nemaiîntâlnit, unul plin de contradicții? Nu este vorba despre acțiunile, despre realizările, despre faptele unui personaj istoric, ci despre moartea sa umilitoare, despre distrugerea sa prin care tot ceea ce îi precede este compromis? Iar toate acestea sunt prezentate drept un eveniment având o dimensiune, o relevanță cât se poate de benefică, sub fiecare din aspectele sale. La ce ne-ar ajuta să încercăm să explicăm apariția, formarea și elaborarea acestei relatări ca pe un mit? Cum ar putea lua naștere un astfel de mit și cum s-ar putea el dezvolta în acele circumstanțe? Cum s-ar putea explica faptul că la doar 30-70 de ani după moartea unui personaj istoric, viața lui ajunge să fie povestită, relatată în moduri diverse, dar toate aceste moduri fiind caracterizate de o insistență legată din comun asupra morții sale?

Orice am spune, nu încapă nicio îndoială că în primul secol, primii membri ai comunității creștine, ai Bisericii, au

avut cunoștință și au vorbit despre moartea Lui susținând că moartea Sa pe cruce are o importantă semnificație pozitivă întrucât reprezintă acel punct de cotitură al răscumpărării lor și a tuturor oamenilor. Viața Lui nu era decât calea care conducea la acest punct de cotitură, la moartea Sa pe cruce care era văzută în calitate de împlinire a rostului vieții Sale, de împlinire a relației Sale cu Dumnezeu și a tuturor lucrurilor pe care El le-a predicat și le-a săvârșit. Iar la întrebarea cum de știau acest lucru, răspunsul lor (de obicei ei dădeau acest răspuns în mod voluntar, fără să fi fost întrebați mai înainte) era acela că, pur și simplu, El le-a apărut lor ca Acela care S-a ridicat dintre cei morți și că prin aceasta El le-a revelat lor taina morții Sale – și totodată taina vieții Sale – care este lucrarea puterii salvatoare și aducătoare de lumină a lui Dumnezeu. Tocmai prin aceasta El S-ar fi revelat pe Sine într-un mod clar, care nu mai lasă loc îndoielii, ca un om împărătesc, asemenea căruia nu mai e nimeni altul. Nu putem discuta în detalii această temă acum. Însă, la un anumit moment și într-un anumit mod, Biserica Creștină a început să fie pe deplin încredințată de acest fapt crucial. Și trebuie să ne păzim de la a da explicații simpliste cu privire la cum a început ea să creadă în acesta. [IV,2, p. 257f.]

[62] Trebuie să ne oprim un moment pentru a ne apleca privirea asupra unei afirmații care joacă un rol deloc de neglijat în Noul Testament și anume aceea că venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu poartă cu sine arătarea și lucrarea Aceluia care este Judecătorul întregii lumi și al tuturor oamenilor. Dacă El nu ar fi fost Judecător, El nu ar fi putut să fie nici Mântuitor. El este Mântuitorul lumii doar în măsura în care, în modul cel mai cert cu putință (și totodată cel mai surprinzător), El este și Judecătorul ei. . .

Orice păcat își are natura și originea în faptul că omul vrea să fie propriul său judecător. Dorind acest lucru, gândind și acționând în conformitate cu acesta, omul și întreaga sa lume intră în conflict cu Dumnezeu. Lumea este o

170

lume caracterizată de conflict și, implicit, de suferință, este o lume sortită distrugerii. Din acest motiv, vinovăția și răul au o amploare considerabilă și sunt suficient de grave pentru a face necesar ca Dumnezeu Însuși să vină în lume în carne și oase pentru ca, în persoana Fiului Său, să poată sta față în față cu omul și să aducă acelora care se consideră pe ei înșiși proprii lor judecători judecata pe care o merită. Această judecată îi vedește pe ei vinovați întrucât încearcă să își însușească, ca pe ceva ce ar constitui dreptul lor, ceva ce aparține lui Dumnezeu și care ar fi trebuit să îi facă să se plece în fața Acestuia.

Vom discuta despre aceasta mai pe larg atunci când va trebui să vorbim despre păcat, ca atare. Pentru moment, este de ajuns să afirmăm că, deoarece adevăratul Judecător a venit și și-a exercitat lucrarea printre aceia care se simțeau îndreptățiți să judece, printre aceia care judecau și care, prin toate acestea, se înălțau pe ei înșiși, coborârea Fiului până la condiția noastră, ascultarea pe care El a oferit-o într-un mod smerit, ca Frate al nostru, reprezintă acuzarea divină a fiecărui om, condamnarea divină a fiecărui om. Întreaga lume își dobândește o anumită unitate în hotărârea de a se împotrivi lui Dumnezeu prin aceea că își caută justificarea în sine și nu așteaptă ca aceasta să vină de la Dumnezeu. Iar statutul său de lume ostilă față de Dumnezeu iese în evidență prin faptul că, printr-o astfel de atitudine, ea repetă acest păcat de care nu se simte vinovată. Tocmai în acest sens, ceea ce e din carne e carne. De aceea întruparea Cuvântului reprezintă judecata, reprezintă judecarea respingerii și a condamnării; această judecată este rostită asupra a tot ceea ce este carne. Nu este adevărat că toți oamenii comit toate păcatele, însă orice om comite acest păcat care reprezintă esența și fundamentul tuturor celorlalte păcate. Nimeni nu se poate lăuda că nu cade pradă acestui păcat. Tocmai acest păcat este revelat, respins și condamnat ca reprezentând facere a răului, prin venirea Fiului lui Dumnezeu. Prin aceasta, venirea Lui devine o

venire în vederea judecății, iar rolul Său de Mântuitor devine un rol de Judecător al nostru.

Însă aceia care sunt judecați, respinși și condamnați de Dumnezeu, în calitate de răufăcători, sunt pierduți, sunt sortiți pierzaniei. Putem spune că ei sunt deja supuși pierzării. Ei stau la stânga lui Dumnezeu, sub semnul respingerii divine, acolo unde Dumnezeu încetează a mai dori ceva, ci doar respinge. Stau în domeniul a ceea ce este lipsit de ființă, în întunericul lipsit de lumină, în suferința lipsită de alinare, în nevoia din care nu există scăpare. Ei se găsesc în continuare sub puterea lui Dumnezeu, dar în calitatea sa de putere care îi leagă, care îi întemnițează, de putere a condamnării Sale. Acolo unde se găsesc ei dragostea lui Dumnezeu este la fel de înflăcărată, însă este vorba despre flăcările mâniei Sale, care îi nimicesc, îi distrug. Dumnezeu este viu și pentru ei, însă viața lui Dumnezeu poate însemna doar moarte pentru aceia care sunt dușmanii Lui. Aceasta va fi condiția tuturor oamenilor care vor să își fie propriii lor judecători, care se consideră nevinovați, care, făcând aceste lucruri, devin capabili de a comite orice alt păcat și care astfel sunt judecați, respinși și condamnați de Dumnezeu ca fiind răufăcători. Și întrucât toți oamenii sunt înverșunați împotriva lui Dumnezeu în această privință, toți oamenii se găsesc, în mod necesar, într-o condiție pierdută, toți oamenii sunt căzuți pradă pierzaniei. Dumnezeu ar înceta să mai fie Dumnezeu dacă ceea ce este cazul să se petreacă în această situație ar fi schimbat în vreun fel, dacă universalitatea, logica și completitudinea acestei legi ar fi în vreun fel alterate. Dumnezeu ar înceta să mai fie Dumnezeu dacă ar exista vreo modalitate prin care s-ar putea eluda această relație de consecuție dintre păcat și moarte. Aceasta înseamnă că a-L avea pe Dumnezeu împotriva noastră înseamnă pierzanie veșnică. Iar dacă noi dorim ceea ce Dumnezeu nu dorește, chiar Îl avem pe Dumnezeu împotriva noastră și astfel ne precipităm într-o direcție greșită, alergăm într-acolo, dar ne împiedicăm și cădem în pierzanie veșnică.

Totodată însă, Dumnezeu ar înceta să mai fie Dumnezeu dacă reacția Sa în fața celor ce fac răul ar fi similară celei a unui mecanism care funcționează în mod automat, independent de modul liber în care El Își exercită stăpânirea, independent de voia Sa. Nu putem spune că Dumnezeu există sub acest aspect pentru aceia care stau la dreapta Lui, care sunt printre aceia pe care El i-a acceptat și față de care El Își lasă puterea să lucreze pentru a-i binecuvânta cu dragostea Sa, pentru a le da o viață care este viața adevărată. Dumnezeu este Domn pentru toți cei pe care îi stăpânește, chiar și pentru aceia asupra cărora El aduce mânia Sa, distrugerea, pierzania. El Însuși este Acela care dictează modul de aplicare, direcția și semnificația acestei stăpâniri, și nu o anumită necesitate immanentă în creație, nu o anumită forță care determină în mod necesar soarta omului atunci când el păcătuiește împotriva lui Dumnezeu. Aceste lucruri nu se petrec niciodată altfel decât în conformitate cu voia suverană a lui Dumnezeu, cu hotărârea lui Dumnezeu, care sunt reflectate chiar și în cazul condiției acelor care ajung să stea la stânga Lui.

Modul în care Dumnezeu va exercita sentința căreia omul i-a căzut victimă fără a putea scăpa de aceasta este ceva ce va fi decis doar de Dumnezeu. El poate să o exercite pe aceasta în toată strictețea ei, însă totodată într-un asemenea mod încât, fără a compromite execuția ei, Dumnezeu poate totodată să asigure omului și iertarea sa, iertare pe care omul, în condiția sa căzută, a tot încercat fără succes să și-o asigure. Fără a diminua cu ceva sentința, fără a o atenua pe aceasta și fără a deveni un judecător care este nedrept tocmai prin indulgența sa, Dumnezeu poate arăta milă laolaltă cu săvârșirea judecății Sale, ba chiar executând verdictul dat în această judecată. El poate fi atât de plin de împotrivire față de omul păcătos încât să fie de partea sa. Dumnezeu poate aduce asupra omului tot ceea ce trebuie să vină asupra lui, în calitatea sa de răufăcător care stă la stânga lui Dumnezeu, care este respins de Dumnezeu, însă aceasta doar pentru a-l aduce pe om la dreapta lui Dumne-

zeu, pentru a-l accepta, pentru a-l considera și a-l trata ca pe unul care practică binele și nu răul.

Dumnezeu are libertatea de a judeca în felul acesta. Nu este obligat să o facă, dar o poate face. Nu sub constrângerea unei obligații interioare pune El în aplicare această judecată stranie. Și cu atât mai puțin poate omul să aibă vreun drept, poate face vreo revendicare prin care să aștepte punerea în aplicare a unei judecăți atât de stranii. Întreaga noastră logică se opune chiar și simplei posibilități a unei asemenea judecăți. Ea reprezintă o judecată plină de gravitate a dușmanilor lui Dumnezeu, dar al cărei rezultat este iertarea; libertatea, eliberarea iau naștere pe seama unei stări de captivitate; dragostea ia naștere din mânie; viața ia naștere din moarte. Este o judecată care face din dușmanii lui Dumnezeu prietenii Săi; o judecată în care toate acestea nu se întâmplă în mod arbitrar, ci într-o ordine determinată, nu în virtutea unui hazard divin, ci având un scop precis și desfășurându-se după un plan bine stabilit. Este o judecată care nu mai lasă loc niciunei temeri legate de o eventuală altă judecată care i-ar succede sau care ar însoți-o pe aceasta. Este o judecată care decide odată pentru totdeauna eliberarea și mântuirea omului care fusese pe drept acuzat și condamnat, care căzuse victimă pierzaniei fără a mai avea posibilitatea de a scăpa. Întreaga noastră logică se opune posibilității unei asemenea judecăți. Însă nici nu putem uzurpa libertatea lui Dumnezeu. Așa că nu putem spune că nu ar fi pe placul lui Dumnezeu ca El, datorită milei Sale, din pură credincioșie și din milă față de noi, oamenii, să Își exercite funcția Sa de Judecător în acest mod straniu.

Însă, în ultimă instanță, există un singur lucru care ne arată nouă că această opțiune a lui Dumnezeu chiar s-a petrecut în fapt, că în Isus Christos, Fiul Său și Domnul nostru, El a acționat tocmai în acest mod și nu într-altul, ca Judecător al nostru, al tuturor oamenilor. Acum ne vom întoarce la întrebarea noastră: De ce S-a făcut om Fiul lui Dumnezeu, de ce S-a făcut El Fratele nostru, Cel asemenea

oricărui dintre noi, Aproapele nostru în condiția umană? Răspunsul este că a făcut acest lucru pentru a judeca lumea. Însă, în lumina a ceea ce a făcut Dumnezeu, trebuie să mai adăugăm și că El a făcut aceste lucruri pentru a judeca lumea exercitându-și libertatea Sa împărătească prin care El arată milă în executarea judecății sale, prin care El, dând sentința, ne și achită totodată, prin care El ne eliberează în același timp în care ne și întemnițează, prin care El ne dă viața pe baza morții noastre, ne dă libertate și mântuire pe baza distrugerii noastre.

În felul acesta a judecat Dumnezeu lumea în Isus Christos. Și tocmai din acest motiv El S-a umilit pe Sine Însuși. Tocmai din acest motiv a plecat El într-o țară îndepărtată, însă în calitate de Fiul ascultător al Tatălui. Tocmai din acest motiv El nu ne-a abandonat, ci a venit printre noi în calitate de Frate al nostru. Tocmai din acest motiv a fost El trimis de Tatăl. Aceasta a fost voia dintru veșnicie a lui Dumnezeu, iar împlinirea ei în timp a fost executarea acestei judecăți stranie. Dacă această judecată atât de neobișnuită nu ar fi avut loc, întreaga lume și toți oamenii ar fi fost iremediabil pierduți. Însă, întrucât ea a avut loc, putem lua cunoștință de faptul că nu suntem pierduți, putem crede acest fapt și îl putem proclama întregii lumi. Și, din moment ce ea a avut loc, ce mai contează faptul că se încearcă ridicarea unor obiecții cu privire la posibilitatea ei?

Dar ce s-a întâmplat de fapt? În acest moment putem și trebuie să facem afirmația decisivă. Ceea ce s-a întâmplat a fost că Fiul lui Dumnezeu a dus la îndeplinire judecata cea dreaptă rostită asupra noastră, asupra omenirii, prin faptul că El Însuși a luat locul nostru, în calitate de om, și astfel a suportat El în locul nostru pedeapsa cu care am fost noi osândiți. De aceea a venit El printre noi și de aceea a trăit printre noi. Făcând toate acestea „pentru noi”, El a fost Judecător al nostru. Tocmai acest lucru s-a întâmplat atunci când judecata divină s-a întrupat în persoana Sa. Tocmai acest lucru s-a întâmplat atunci când pedeapsa divină a trebuit să cadă, în mod vizibil, asupra acestui om, asupra

acestui Aproape al nostru. Și tot acest lucru s-a întâmplat atunci când, datorită acuzării și condamnării rostite asupra noastră, El a trebuit să Își însușească pierzarea noastră, distrugerea noastră, căderea noastră în nimicnicie, moartea noastră.

Tot ceea ce ni s-a întâmplat nouă s-a petrecut exact așa cum ar fi trebuit să se întâmple, însă, deoarece Dumnezeu a vrut să își execute pedeapsa dată nouă în persoana Fiului Său, toate au avut loc în persoana Acestuia, ca și cum ar fi fost vorba despre acuzarea Lui, condamnarea Lui și uciderea Lui. Dumnezeu a judecat, însă tot Judecătorul a fost cel judecat, cel care S-a dat pe Sine Însuși spre a fi judecat. Deoarece El a fost un om, ca oricare dintre noi, El a putut fi judecat asemenea nouă. Deoarece El era Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu Însuși, a avut dreptul și puterea de a permite ca toate aceste lucruri să i se întâmple Lui. Deoarece El era Judecătorul divin venit în mijlocul nostru, El a avut autoritatea ca, prin faptul că S-a dat pe Sine spre a fi judecat în locul nostru, să poată pune în aplicare atât dreptatea divină cât și mila, să ne declare drepti pe temeiul a ceea ce i s-a întâmplat Lui, să ne elibereze de sub acuzații, de sub condamnare și de sub pedeapsă, să ne salveze de la pierzarea și de la distrugerea care ne amenințau. Și, deoarece El a practicat ascultarea laolaltă cu exercitarea libertății Sale divine, El nu a refuzat să asculte de voia Tatălui ca de propria Sa voie și astfel să Se dea pe Sine. Împăcarea noastră cu Dumnezeu s-a produs tocmai prin faptul că El a făcut aceste lucruri pentru noi, prin faptul că, pentru a împlini întreaga dreptate, El a luat asupra Sa vina noastră, condamnarea și osânda noastră, prin faptul că El a suferit în locul nostru și pentru noi. De ce S-a făcut Dumnezeu om (*cur Deus homo*)? Pentru că Dumnezeu, în calitate de om, a putut realiza pe deplin, a putut duce la îndeplinire toate aceste lucruri, de dragul nostru, de dragul unor răufăcători, pentru că în felul acesta El a putut să aducă reîmpăcarea noastră cu Dumnezeu și întoarcerea noastră la Dumnezeu. [IV,1, pag. 216f., 220-223]

[63] Însă cum să facă omul ca să vadă acest lucru, ca să considere păcatul ca pe ceva serios, atât în cazul propriului său păcat cât și în cazul păcatelor celorlalți, oricât de insignifiante ar părea ele? Și cum să nu fim surprinși de nonșalanța cu care a fost comis actul prin care cel dintâi om și, odată cu el, întreaga omenire au devenit păcătoși, conform cu relatarea din Geneza? Și nu-i așa că avem doar o perspectivă limitată asupra vinei, asupra păcatului, asupra răului, atunci când credem că suntem capabili de a lua tot felul de măsuri împotriva originilor și urmărilor păcatului și, în consecință, acționăm ca atare (este vorba despre demersurile noastre în plan pedagogic, politic și moral)? Cât de minoră ne pare a fi problema atunci când ne gândim că o putem rezolva în felul acesta! Adevărul este că putem da un răspuns la întrebarea lui Anselm: „Care este gravitatea păcatului?” (*quanti ponderis sit peccatum*) fie privind la crucea lui Christos, fie în niciun alt mod. Putem răspunde la această întrebare privind crucea lui Christos. Cât de serioasă, de îngrozitoare este decadența naturii umane, cât este de adânc abisul în care omul e pe cale să cadă din cauza acestei naturi - pe toate acestea le putem înțelege doar privind la faptul că dragostea lui Dumnezeu a putut reacționa la această problemă, a putut să o rezolve într-un singur mod, adică prin faptul că S-a dat pe Sine, că L-a dat pe Isus Christos pentru a face față și a învinge această decadență. Doar astfel a putut fi răscumpărat omul, adică prin ducerea la bun sfârșit a judecății sale, însă într-un mod în care Judecătorul a permis să fie El Însuși judecat și a permis ca omul păcătos să fie dat morții în propria Sa persoană.

Doar când realizăm că acesta a fost prețul pe care Dumnezeu, în persoana Fiului Său, a trebuit să îl plătească pentru a ne împăca pe noi cu Sine, doar atunci scăpăm de atitudinea frivolă și indulgentă care susține că răul din noi este întotdeauna mărginit de binele din noi (natura noastră bună sau faptele noastre bune), care susține că, printr-o astfel de compensare, răul din noi este scuzat și atenuat. Răul din noi este într-adevăr mărginit, compensat și chiar

mai mult decât contrabalansat, însă nu de binele din noi, ci de binele care este în Dumnezeu. Și, deoarece aceasta este singura mărginire și compensație posibilă, niciodată nu vom putea spune că am supraestimat gravitatea condiției umane. [IV,1, pag. 411f.]

[64] Acolo, pe crucea de la Golgota, a fost răstignit omul care, în propriul Său nume și în propria Sa persoană, m-a reprezentat pe mine, numele meu și persoana mea în fața lui Dumnezeu. Totodată El era Acela care, în propriul Său nume și în propria Sa persoană, L-a reprezentat pe Dumnezeu în fața mea, în fața numelui meu și a persoanei mele. Astfel că tot ceea ce Dumnezeu are de spus în privința relației Sale cu mine i se poate spune, într-un mod îndreptățit, Lui. Tot ceea ce am eu să-l spun lui Dumnezeu în privința acestei relații este spus, într-un mod îndreptățit, de către El. Așadar, tot ceea ce trebuie eu să fac este să repet ceea ce deja s-a spus în această discuție dintre Dumnezeu și Fiul Său. Ceea ce se întâmplă în această conversație este faptul că, în persoana lui Isus Christos, eu sunt numit păcătos, fiu pierdut și, de asemenea, în persoana lui Isus Christos, eu mă recunosc pe mine însumi drept un păcătos, drept un fiu pierdut. În această conversație, vocea care tăgăduiește este cu totul redusă la tăcere. Aceasta deoarece în moartea lui Isus Christos această conversație între Tatăl și Fiul este purtată cu mine și despre mine, eu fiind reprezentat de persoana Lui, ca Apărător al meu în fața lui Dumnezeu.

În fața unei astfel de judecăți, în fața unei astfel de discuții divine, vocea care tăgăduiește nu se mai poate face auzită nici măcar în cadrul unei discuții cu sine, în cadrul unei judecăți de sine. Nu sunt în poziția unuia care, ascultând această conversație divină, participând la această judecată divină, ar putea formula el însuși vreo scuză, ar putea beneficia de vreo circumstanță atenuantă. În momentul în care Dumnezeu mă are în vedere, în momentul în care Dumnezeu m-a căutat și m-a găsit, adică atunci când s-au

178

trecut evenimentele de la crucea de pe Golgota, păcăto-
nia mea este expusă vederii, iar eu sunt declarat păcătos.
Acolo, la Golgota, îmi descopăr și îmi mărturisesc păcăto-
nia. Nu mai am nimic de adăugat la ceea ce s-a spus și s-a
mărturisit acolo și nici nu neg nimic din toate acelea. Fără-
delegea tuturor fărădelegilor, păcatul tuturor păcatelor -
adică, ca eu să refuz să mă accept drept un păcătos -, nu
mai este cu putință. Acestea au fost pur și simplu ținute
pe cruce odată cu Isus Christos. Acestea nu mai pot face
altceva decât să moară. Tot ce îmi mai rămâne mie de făcut
este să accept că păcatele mele au murit cu adevărat, păca-
tele de care eu însumi nu aș fi putut să mă curăț, păcatele
pe care nici măcar nu le-aș fi putut vedea și mărturisii, păca-
tele pe care le-am putut vedea doar atunci când m-am trezit
la o nouă viață. Am putut vedea și mărturisii păcatul meu
numai pentru că, fiind trezit la o viață cu totul și cu totul
nouă, am înțeles că păcatele mele erau deja moarte prin
faptul că Dumnezeu Și-a pronunțat și Și-a executat deja
sentința Sa asupra Fiului Său preaiubit, care mi-a luat mie
locul și care a acceptat acea pedeapsă în locul meu. [II,2,
pag. 750f.]

[65] Cum a fost trecerea Lui pe acest pământ al nostru?
Ce fel de om a fost El, El Cel care a trăit printre noi? A fost
ca unul dintre noi, cu toată fragilitatea și limitele noastre! A
fost solidar cu noi, purtând vina noastră, rușinea noastră și
mizeria noastră, în locul nostru! În final, a fost trădat, res-
pins și condamnat, a murit asemenea unui criminal! Însă
toate acestea pălesc în fața modului în care El a trăit ca om,
în fața modului în care El S-a comportat și a suferit în cali-
tate de om. Aceasta întrucât în întreaga Sa viață și, nu în
ultimul rând ci în principal, în moartea Sa și în pătimirea
Sa, El a trăit o viață elevată, cu totul diferită de cea pe care o
pătim noi. Ce Domn al unui întreg neam de robi a fost acest
mic rob, chiar în condiția Sa de rob! Ce cauză măreață a
propovăduit El pentru noi toți și totodată împotriva noas-
tră, a celor care suntem atât de dedicați unor cauze mizera-

bile! Ce cuvinte a rostit El în limbi omenești și cu toate limitările unei naturi omenești; și totuși ce cuvinte au fost acelea! Și ce lucrări a înfăptuit El, lucrări umane, limitate, dar ce lucrări! Acest om a venit aici iar în El și odată cu El a venit și Împărăția. În El și odată cu El a avut loc, pe pământ, preluarea puterii de către Cer. Iar acest lucru nu a putut fi nici oprit și nici întors prin moartea Sa, atunci când El a mers pe calea umilinței Sale până la amarul ei sfârșit. Din contră, această realizare a fost împlinită, terminată odată pentru totdeauna, prin moartea Sa.

Ce avem noi în fața ochilor? Carne din carnea noastră? Și, ca urmare, împlinirea judecății lui Dumnezeu asupra a tot ceea ce este carne, în persoana Lui? Și, ca urmare propria Sa mizerie și totodată mizeria noastră? Nu, nu este așa; vedem slava Sa, „slavă ca a unicului Fiu din partea Tatălui, plin de har și de adevăr” (Ioan 1:14). Ce anume am auzit noi? Că niciun om nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu? Că suntem departe de Dumnezeu, fără de Dumnezeu, părăsiți de Dumnezeu? Nu, nu aceste lucruri fiindcă, deși le auzim și pe acestea, auzim în egală măsură și proclamația lui Dumnezeu, care ne este adusă de către Acela care stă la sânul Tatălui și care ne spune că „noi toți am primit din plinătatea Lui și har după har” (Ioan 1:16). Este un paradox aici, nu doar pentru că omul Isus este Cel care spune acestea, adică Cuvântul etern care S-a făcut trup, Fiul ascultător al lui Dumnezeu în calitatea Sa de Fiu al Omului, Acela care S-a coborât învăluindu-Și Dumnezeirea, ci și pentru că acest om a fost atât de elevat, de înalt, a fost un om atât de autentic și atât de plin de slavă. Taina existenței lui Isus Christos presupune și acest aspect. Putem găsi în existența Lui nu doar noapte, ci, în egală măsură, zi, nu doar întunecime și confuzie, ci și lumină orbitoare. Este lumina clară care scoate în evidență un anumit contrast, însă este lumina autentică. Astfel că nu trebuie să ne limităm la a întreba unde și cum va trebui să vedem și să avem acces la împăcarea lumii cu Dumnezeu, așa cum s-a petrecut aceasta în El

Așa cum reprezintă aceasta mântuirea noastră, Împărăția lui Dumnezeu adusă aproape de noi și pacea acesteia.

Odată ce găsim răspunsul la această întrebare va trebui să ne întrebăm și cum putem vedea, cu ochii noștri umani, ceea ce este cu adevărat real, cum putem să stăm noi în fața acestui om, unde și cum am putea noi găsi, în inima și în mintea noastră, un loc pentru slava acestui om, așa cum se arată ea în persoana Lui, dacă este posibil și cum este posibil să devenim capabili, să ajungem gata să primim har din plinătatea Sa sau chiar să ajungem să simțim prezența deplinătății divine și astfel să simțim slava acordată omului. Oare taina existenței lui Isus Christos are doar acel aspect care pare să spună că, datorită condiției smerite în care El S-a coborât la noi, Dumnezeu poate face prea puțin, sau chiar nimic, pentru noi? Nu, nu este așa, iar aceasta în special deoarece există și un alt aspect și anume acela care spune că în fața acestui om noi suntem lipsiți de putere, că suntem supuși schimbării dar nu dinspre noi, deoarece în El se produce o elevare, un nou început al ființei noastre umane, și că această nouă condiție este una ce ne depășește. În El găsim o viață pe care noi nu am fi putut să o concepem vreodată, la care nu ne-am fi putut gândi vreodată, pe care nu am fi putut să o trăim vreodată. Aceasta este viața acelui om, însă totodată este viața care, în El, ne este dată și nouă.

Comunitatea creștină și fiecare creștin, în mod individual, având ca punct de plecare învierea lui Isus Christos, îi spun „Da” acestui om împărătesc, slavei Fiului lui Dumnezeu, așa cum s-a revelat ea în măreția Sa umană, vieții Sale umane și totodată înălțării care se produce în viața noastră prin El. Dacă pretindem că suntem creștini și că avem ca punct de plecare al credinței noastre învierea de la Paște, nu ne vom închide ochii în fața acestei lumini, nu vom privi la ea cu gura căscată, nu ne vom holba la ea ca la o minune nemaiîntâlnită. În inimile și în mintea noastră există un loc pentru împăcarea lumii cu Dumnezeu, așa cum a avut ea loc prin Acela care, cu adevărat, era atât Fiul lui Dumnezeu

cât și Fiul Omului, un loc pentru legământul pe care chiar și omul l-a încheiat cu Dumnezeu în vederea Împărăției Cerurilor, un loc pentru pacea și mântuirea lui Dumnezeu care s-au împlinit în existența acestui om. Îl ascultăm pe acest om, Cuvântul făcut trup, și îi dăm ascultare. Putem să fim martori ai Lui și chiar putem să facem acest lucru. Credem în Domnul Isus Christos, Cel Răstignit, dar care totodată iese învingător prin Răstignire, Acela care a reînviat și care S-a arătat ca un Învingător. Îi mărturisim numele Lui omenesc ca pe numele cel mai presus de orice alt nume.

Fie că reușim să înțelegem acest lucru pe deplin și ne dăm pe noi înșine lui, fie că dăm înapoi la jumătatea drumului, faptul însuși este dincolo de orice îndoială. Comunitatea creștină este o comunitate a Paștelui. Proclamarea noastră este proclamarea Paștelui, imnurile noastre sunt imnuri de Paște, credința noastră este o credință în Paște. Nu avem doar o teologie a crucii (*theologia crucis*), ci și o teologie a reînvierii (*theologia resurrectionis*) și, prin aceasta, o teologie a slavei (*theologia glorie*), adică o teologie a slavei noului om care ia ființă în Isus Christos cel răstignit, care iese victorios în calitatea Sa de Răstignit. Avem o teologie a promisiunii vieții veșnice, care își are bazele și originea în moartea acestui om. Ar fi o dovadă de falsă seriozitate să încercăm să ascundem faptul că răspunsul creștin la întrebarea cu privire la taina existenței lui Isus Christos implică și acest aspect. A afirma acest aspect al triumfului nu înseamnă a nega, a uita sau a ascunde cel dintâi aspect, cel al suferinței. Doar în lumina primului aspect poate exista cel de-al doilea aspect. Este un lucru mareț, un lucru minunat, un lucru necesar, ca în fața umilinței dure și a învăluirii divinității Fiului lui Dumnezeu, creștinismul să manifeste o atitudine incisivă, insistentă, care să afirme „în ciuda a”, „totuși”. Este un lucru mareț și un lucru necesar ca în fața crucii să existe acceptare, dorința de a-ți însuși această experiență, dorință care străpunge disperarea amenințării, să existe un „Da” care este rostit odată cu un puternic „Nu”,

să existe o credință a Vinerii Mari, o teologie a crucii (*theologia crucis*).

Întotdeauna, de-a lungul istoriei sale, comunitatea creștină și-a asumat riscul de a proclama, cu teamă dar totodată într-un mod răspicat, aceste „în ciuda a” și „totuși”. Și nu va înceta niciodată să le proclame, cu teamă, dar în mod răspicat. Sfântul Duh este Acela care încurajează, îndeamnă și cere comunității creștine să facă această afirmație sfidătoare și nu va înceta niciodată să dea un imbold acestei trăsături caracteristice a mărturiei de credință a creștinismului. Însă este un lucru la fel de măreț, de minunat și de necesar ca taina existenței lui Isus Christos să fie dezvăluită aceleiași comunități creștine, pe tot parcursul istoriei sale, și printr-un alt aspect. Aceeași credință în El este înrădăcinată în inimi, aceeași mărturisire despre El este pe buzele tuturor, însă aceasta și într-o formă foarte diferită, într-o formă în care „totuși” a devenit „deci” și „în ciuda a” a devenit „așadar”. Chiar așa se întâmplă. Acceptarea și dorința de a-ți însuși experiența acelu „Da” sunt mult mai mult decât o rezistență disperată, reprezintă un atac. Sunt mai mult decât a străpunge disperarea amenințării. Ele sunt toate acestea, dar mai sunt și altceva pe deasupra. Ele reprezintă o atitudine de simplă acceptare, o atitudine care nu a necesitat eforturi, zbucium, pentru a fi adoptată. Nu doar că există un „Da” care este rostit odată cu un puternic „Nu” atunci când avem în față experiența crucii, nu doar că acest „Da” este acceptat și însușit în ciuda existenței acelu „Nu”. Adevărul este că în contextul rostirii unui „Nu”, un „Da” cât se poate de puternic este rostit cu privire la experiența crucii. „Christos a înviat” și astfel acest „Da” plin de forță este acceptat și dus mai departe.

Așa stând lucrurile, credința și mărturisirea creștină sunt mai degrabă caracterizate de bucurie și de recunoștință decât de teamă și de incisivitate. Eliberarea a dat naștere libertății. Taina existenței lui Isus Christos, care de fapt reprezintă punctul de referință pentru afirmațiile crești-

nismului, pentru credința și mărturia creștină, este aceea că în umilirea Fiului lui Dumnezeu se petrece și este revelată înălțarea Fiului lui Dumnezeu precum și propria noastră înălțare în El, în calitatea Sa de Frate și Căpetenie a noastră. [IV,2, pag. 353-355]

III. NIMICNICIA

Întrebarea cu privire la originea și la rațiunile de a fi ale răului a fost întotdeauna una dintre întrebările fundamentale ale gândirii umane. În gândirea creștină pot fi distinse câteva direcții în modul în care s-a încercat să se răspundă la această întrebare, deși este dificil să stabilim care sunt legăturile logice dintre ele.

(1) Dumnezeu, Creatorul a tot ceea ce există, nu este Creator al răului. Cu toate acestea, răul este o realitate plină de forță și nu doar o simplă aparență.

(2) Răul este un adevărat rău, adică reprezintă ceea ce nu este dorit de Dumnezeu și care astfel nu are niciun scop pozitiv în sine. Totuși, Dumnezeu este implicat în rău, îl stăpânește pe acesta și îl transformă în bine.

(3) Natura creată a omului face posibil ca el să aleagă răul și păcatul. Totuși, această alegere nu reprezintă dorința sau planul lui Dumnezeu, astfel că omul singur este responsabil de rău și nu Dumnezeu.

Barth abordează problemele pe care le ridică aceste afirmații. În acest demers al său se remarcă următoarele:

(1) Denumirea de „nimicnicie” pe care Barth o conferă răului nu implică faptul că răul nu există, ci doar că este respins și depășit, astfel încât omul se poate doar îndepărta de el, fără a trebui să îi ofere considerație.

(2) Barth trasează o anumită distincție între rău, în sensul său cel mai strict, și partea „din umbră” a creației, adică întunericul, suferința, finitudinea și nevoia, care sunt pline de sens și care țin de creația cea bună a lui Dumnezeu, nereprezentând în niciun caz deviații de la aceasta.

(3) Barth consideră că învierea lui Christos și triumful harului vor fi pe deplin împlinite doar atunci când se crede în triumful lui Dumnezeu și când răul nu este considerat ca având o realitate ultimă.

[66] Este o trăsătură specifică a naturii divine, care o distinge pe aceasta de natura creaturilor, faptul că, în cazul ei, un conflict cu Sine Însăși nu doar că nu se petrece, ci este chiar imposibil prin natură. Dacă nu ar fi fost așa, dacă nu ar fi existat o pace perfectă, originală și definitivă între Tatăl și Fiul prin Duhul Sfânt, Dumnezeu nu ar mai fi fost Dumnezeu. Orice dumnezeu aflat în conflict cu sine însuși nu poate fi decât un dumnezeu fals. Pe de altă parte, este o caracteristică a ființelor create, care dă diferența dintre ele și divin, ca, în cazul lor, conflictul cu Dumnezeu și, prin aceasta, conflictul distructiv cu ele însele nu doar că nu este exclus, dar chiar reprezintă o posibilitate certă, chiar dacă este vorba despre posibilitatea auto-anihilării, a propriei distrugerii, despre posibilitatea imposibilă. În lipsa acestei posibilități de a decide, a acestei posibilități către malefic, creatura nu ar mai fi fost distinctă de Dumnezeu și astfel nu ar mai fi fost cu adevărat creația Sa.

Posibilitatea creaturii de a se îndepărta de Dumnezeu și de a pieri nu implică existența unei imperfecțiuni, atât de partea creației cât și a Creatorului. Această posibilitate nu înseamnă altceva decât că ea reprezintă ceva creat și, prin aceasta, ceva care depinde de grația Creatorului pentru a fi menținută în existență, așa cum ea își datorează simpla sa venire în existență grației Creatorului. O creatură lipsită de posibilitatea de a decade nu ar exista în calitate de creatură. Ar putea fi doar un al doilea Dumnezeu și cum un al doilea Dumnezeu nu există, ar putea fi doar Dumnezeu Însuși. Păcatul este atunci când creatura se folosește de această posibilitate imposibilă și, prin aceasta, se opune lui Dumnezeu și sensului propriei sale existențe. Însă vina îi aparține creaturii și nu lui Dumnezeu. Această vină nu decurge nicidecum din ceea ce Dumnezeu este în El Însuși. De asemenea, ea nu decurge nici din natura creației. Ea decurge, în mod inevitabil, doar din faptul greu de înțeles pentru mintea noastră că creatura respinge harul lui Dumnezeu, prin care ar fi trebuit ea să existe. Stă totodată în natura creaturii ca ea să nu fie în niciun fel afectată fizic prin acest

186

Fapt. Dacă ar fi fost afectată în felul acesta, creatura, în calitate de creatură, nu ar mai fi putut exista în niciun fel. În cazul acesta, harul nu ar mai fi har și, în mod inevitabil, creatura ar ajunge Dumnezeu Însuși. Existența răului în lume nu aruncă nicio umbră asupra lui Dumnezeu, cum s-ar fi întâmplat dacă răul, adică opoziția față de Dumnezeu, și-ar fi găsit vreun loc fie în Dumnezeu Însuși, fie în natura și activitatea Sa de Creator. [II, I, pag. 503f.]

[67] Nu putem să ne plângem de faptul că Dumnezeu a expus ființa creată riscului de a se îndepărta de El, că a expus la acest risc o ființă diferită de El Însuși prin faptul că ea putea să cadă pradă ispitei. Nu putem să dăm vina pe Dumnezeu pentru faptul că l-a confruntat pe om cu răul, un rău care, în cazul lui Dumnezeu, era exclus în virtutea naturii Sale divine, dar care, în cazul omului, putea fi eliminat doar prin Cuvântul și prin porunca divină. Nu putem să îi purtăm pică lui Dumnezeu pentru faptul că El nu a prevenit, ba chiar a permis, căderea omului, adică faptul că omul a cedat în fața ispitei diavolului și și-a atras asupra sa vina. În planul dintru veșnicie creat al lui Dumnezeu, aceste lucruri nu presupun nicio nedreptate făcută creaturii, deoarece în același plan se găsește și hotărârea lui Dumnezeu ca riscul care amenința creatura și necazul în care i s-a permis să cadă să fie asumate drept propriul Său risc, drept propriul Său necaz. Dumnezeu a creat omul. În felul acesta El l-a expus pe om riscului. Totuși, dintru eternitate, Dumnezeu nu l-a lăsat pe om să se piardă, ci l-a ținut sus chiar și atunci când, prin ispita lui Satan și prin propria sa vină, el a căzut în păcat. Astfel că, până și atunci când considerăm omul sub acest aspect negativ, tot îl vom considera ca fiind acela pe care Dumnezeu, dintru eternitate, l-a iubit în Fiul Său, acela căruia, dintru eternitate, El S-a dat pe Sine Însuși în Fiul Său, acela căruia El S-a dat pe Sine Însuși pentru a sta în locul lui, acela căruia Dumnezeu S-a dat pe Sine Însuși pentru a îndura și a suferi ceea ce omul însuși trebuia să sufere.

Trebuie să scoatem în evidență faptul că omul este cel responsabil pentru eșecul său în a face ceea ce ar fi trebuit să facă în calitate de creatură a lui Dumnezeu și de ascultător al Cuvântului lui Dumnezeu, atunci când s-a confruntat cu răul. Însă, chiar mai mult decât atât, trebuie să scoatem în evidență responsabilitatea pe care Dumnezeu Însuși Și-a asumat-o atunci când l-a creat pe om și a permis căderea omului. Omul nu se poate dispensa de propria sa responsabilitate plângându-se că Dumnezeu a cerut prea mult de la el, deoarece ceea ce Dumnezeu a cerut de la Sine Însuși în numele omului este infinit mai mult decât ceea ce El a cerut de la om. În ultimă instanță, ceea ce Dumnezeu i-a cerut omului este doar ca el să trăiască ca cineva în numele căruia Dumnezeu a cerut cel mai mult cu putință de la Sine Însuși. „Dar îmi vei zice: «Atunci de ce mai găsește vină? Căci cine poate sta împotriva voii Lui?» Dar, mai degrabă, cine ești tu, omule, ca să răspunzi împotriva lui Dumnezeu?” (Romani 9:12f.). Iar răspunsul este: Omul către care Dumnezeu Însuși, în Fiul Său, a privit dintru veșnicie, chiar subordonându-Și voia Sa care ție, omule, îți este atât de străină, omul căzut în nevoi și în primejdii strănii, pentru care Dumnezeu S-a înstrăinat pe Sine Însuși dintru eternitate asumându-Și aceste nevoi și aceste primejdii. Este omul care nu are niciun motiv să îi reproșeze ceva lui Dumnezeu și care, dacă are ceva de reproșat cuiva, trebuie să o facă doar către sine însuși. Este omul căruia Dumnezeu îi poate aduce reproșuri pe drept în cazul în care el încearcă să replice la cuvintele Lui, în cazul în care el nu trăiește ca cineva a cărui întreagă vină a fost asumată de Dumnezeu, în cazul în care el nu trăiește într-o stare de recunoștință față de Dumnezeu. [II,2, pag. 165f.]

[68] Ce este nimicnicia?

1. O problemă care se poate ridica în legătură cu această întrebare este cea referitoare la folosirea cuvântului „este”. Doar despre Dumnezeu și despre creația Sa se poate

spune că „sunt” cu adevărat. Însă nimicnicia nu este nici Dumnezeu și nici creația Sa. Astfel că nimicnicia nu poate avea nimic în comun cu Dumnezeu și cu creația Sa. Însă ar fi un lucru nesăbuit să ne grăbim să tragem concluzia că nimicnicia nu este nimic, că nu există. Dumnezeu o ia în considerare, este preocupat de ea, se luptă cu ea, îi opune rezistență și o învinge. Dacă realitatea și revelația lui Dumnezeu sunt cunoscute prin prezența și prin lucrările Sale în Ișus Christos, El este deopotrivă cunoscut drept Dumnezeul care se confruntă cu nimicnicia, Dumnezeul pentru care nimicnicia reprezintă o problemă pe care El o ia în serios, care nu are de-a face cu nimicnicia doar într-un mod accidental, ci în deplinătatea slavei Sale de Dumnezeu, care nu este angajat în lupta cu nimicnicia doar într-un mod indirect, prin mijlocirea a altceva decât Sine Însuși, ci cu întreaga Sa ființă, implicându-Se pe Sine în cea mai mare măsură cu putință.

Odată ce am acceptat acest lucru nu mai putem argumenta că nimicnicia, deoarece nu are nimic în comun cu Dumnezeu și cu creația Sa, nu este nimic, nu există. Ceea ce Dumnezeu confruntă în acest mod și spre care Dumnezeu se apleacă cu toată seriozitatea, cu siguranță că nu poate fi considerat drept nimic, drept non-existență. În lumina existenței unei relații între Dumnezeu și nimicnicie, trebuie să acceptăm că, într-un mod propriu numai ei, ca o a treia alternativă la existență și non-existență, nimicul „este”. Orice concepție sau doctrină care ar nega, ar atenua, ar minimaliza acest „este” intră în conflict cu poziția creștinismului. Nimicnicia nu poate fi considerată a nu fi nimic. O propoziție care afirmă aceasta, dincolo de problemele pe care le implică sensul său, ar fi contradictorie. Totodată însă, nimicnicia „este” nimicnicie. Natura și modul său de a fi sunt acelea care îi pot fi atribuite prin această definiție. Deoarece nimicnicia stă în fața lui Dumnezeu ca nimicnicie, o astfel de natură și un astfel de mod de a fi trebuie să îi fie atribuite. Nu putem pune la îndoială această natură și acest

mod de a fi al nimicniciei fără a aluneca într-o înțelegere greșită a lui Dumnezeu Însuși.

2. Pe de altă parte, nici nu trebuie să echivalăm nimicnicia cu ceea ce *nu* există, adică cu ceea ce este altceva decât Dumnezeu și decât creatura. Dumnezeu este Dumnezeu, nu și creatura, însă aceasta nu înseamnă că nu există nimic în Dumnezeu. Din contră, acest „nu și” ține de perfecțiunea Lui. De asemenea, creatura este creatură, nu și Dumnezeu; totuși, aceasta nu înseamnă că este lipsită de realitate, că nu este nimic. Dacă în relația dintre Dumnezeu și creatură este implicat un „nu”, acest „nu” ține de perfecțiunea relației, și chiar și un al doilea „nu”, care ar caracteriza natura creaturii, ține tot de această perfecțiune. Astfel că ar fi o blasfemie la adresa lui Dumnezeu și a lucrării Sale dacă nimicnicia ar fi de găsit în acest „nu”, în caracterul non-divin al creaturii. Diversitatea și limitările lumii create conțin multe „nu”-uri. Nicio creatură nu conține în sine totul. Niciuna nu seamănă cu o alta. Fiecăreia îi este caracteristic un anumit loc în spațiu și în timp precum și un mod propriu de a exista, o natură proprie.

Ceea ce am denumit „partea din umbră” a creației este tocmai acest „nu” ce caracterizează natura creată și care implică două aspecte: distincția față de Dumnezeu și caracterul distinct al condiției individuale a fiecărei creaturi. În această parte din umbră creatura se învecinează cu nimicnicia întrucât acest „nu” reprezintă atât exprimarea cât și limita voinței, alegerii și lucrării lui Dumnezeu. Atunci când creatura trece această frontieră dintr-o direcție și este ea însăși invadată din cealaltă direcție, nimicnicia dobândește realitate la nivelul lumii create. Însă așa cum este ea în sine, această frontieră nu reprezintă nimicnicie și nici partea din umbră a creației nu are vreo legătură cu ea. Astfel că orice concepție și orice doctrină care consideră nimicnicia ca pe ceva ce ține în mod esențial, în mod necesar, de existență, de manifestare, de creație, sau care o consideră pe aceasta drept o caracteristică esențială a naturii originare, a naturii creatoare a lui Dumnezeu, intră în contradic-

ție cu punctul de vedere al creștinismului. Intră în contradicție sub două aspecte. Primul este acela că oferă o reprezentare greșită a creaturii și chiar a Creatorului Însuși, iar al doilea este acela că face confuzie între un „nu” firesc, care este specific atât Creatorului cât și creației, și nimicnicie. Prin această confuzie ei se fac vinovați de minimalizarea drastică a nimicniciei.

3. **Nimicnicia** este reală într-un al treilea mod, caracteristic doar sieși, și nefiind similară în această privință nici lui Dumnezeu și nici creaturii, dar fiind considerată într-un mod cât se poate de serios de către Dumnezeu Însuși. Nimicnicia nu este totuna nici cu distincția și granița dintre Dumnezeu și creație, și nici cu cele ce aparțin lumii create. De aceea, revelarea sa, cunoașterea sa nu pot face obiectul unei cunoașteri accesibile creaturii, nu pot depinde de creatură. În raport cu Dumnezeu, nimicnicia există într-un mod cu totul specific, cu totul diferit de modul de a fi al creaturii. Totodată nimicnicia reprezintă obiectul frământării și lucrării lui Dumnezeu, problema de care se preocupă Dumnezeu, adversarul lui Dumnezeu, ceea ce este învins atunci când Dumnezeu triumfă. Din toate aceste motive, nimicnicia nu posedă o natură care să poată fi afirmată prin capacitățile cognitive ale creaturii, nu posedă un mod de a fi care să poată fi descoperit de creatură. Între creatură și nimicnicie nu există nicio relație accesibilă cunoașterii creaturii. Astfel că nimicnicia nu poate constitui un obiect al cunoașterii naturale a creaturii.

Cu siguranță că pentru creatură nimicnicia reprezintă o realitate obiectivă. Nimicnicia există ca ceva obiectiv la nivelul întâlnirii sale cu creatura. Dar totodată nimicnicia este descoperită creaturii doar în măsura în care Dumnezeu i Se revelează creaturii în modul Său negativ de a se raporta la nimicnicie. Creatura cunoaște nimicnicia doar prin cunoașterea pe care o are despre atitudinea de opoziție pe care Dumnezeu o manifestă față de nimicnicie. Nimicnicia apare ca un element din desfășurarea relației dintre Dumnezeu și creatură, relație în care Dumnezeu este cel ce are

inițiativa, prin lucrările Sale prin care Își revelează voia Sa creaturii și Se descoperă pe Sine ei. În felul acesta creatura ajunge să cunoască care este adevăratul scop al lui Dumnezeu și, cunoscându-se pe sine prin Cuvântul lui Dumnezeu, realizează și totodată ia cunoștință și de întâlnirea dintre creatură și nimicnicie. Prin sine însăși, creatura nu poate să devină conștientă de această întâlnire și de nimicnicia pe care o întâlnește. Ea poate experimenta această nimicnicie, o poate îndura pe aceasta, însă prin ea însăși ea nu poate face altceva decât să interpreteze nimicnicia într-un mod eronat. Ofensând pe Dumnezeu și lucrările Sale, omul interpretează într-un mod eronat nimicnicia, ca pe o caracteristică necesară a existenței, a naturii, ca pe un dat. Interpretează nimicnicia ca pe o caracteristică a existenței, caracteristică care este considerată fie ca ceva deplorabil, fie ca ceva ce poate fi justificat, fie ca ceva ce poate fi explicat în termenii perfecțiunii, fie ca ceva de care ne putem dispensa datorită irealității sale, fie ca ceva care, în relație cu Dumnezeu, are conotații pozitive, fie drept o caracteristică a lui Dumnezeu Însuși. Toate aceste concepții și doctrine, indiferent de conținutul lor precis, intră în contradicție cu punctul de vedere al creștinismului fie și numai din cauză că depind de o ipoteză arbitrară, lipsită de forță, în legătură cu ceva ce s-ar putea face cunoscut doar judecății lui Dumnezeu și care astfel ar putea fi cunoscut doar în măsura în care Dumnezeu face afirmații în această privință. Caracterul malefic, corupt, al nimicniciei își găsește expresia supremă în faptul că o creatură își închipuie că prin sine însăși și prin propriile sale mijloace ea ar putea să descopere natura și modul de a fi al nimicniciei.

4.Contextul ontic în care nimicnicia are realitate este acela al lucrării lui Dumnezeu, așa cum este ea fundamentată în alegerea Sa, acela al activității Sale în calitate de Creator, de Domn al creaturilor Sale, de Împărat al legământului încheiat între El Însuși și om, legământ care reprezintă scopul și rațiunea de a fi a creației Sale. Fiind fundamentată în alegerea Sa, lucrarea lui Dumnezeu este, în

192

mod inevitabil, una de gelozie, mânie și osândă. Dumnezeu este de asemenea sfânt, iar aceasta înseamnă că ființa și lucrarea Sa se exprimă printr-o anumită opoziție, prin negarea a ceva, atât în mod defensiv cât și în mod agresiv. Nimicnicia este aceea de care Dumnezeu se separă pe Sine și în fața căreia El Se afirmă pe Sine Însuși și Își exercită voia Sa cea bună. Dacă lăsăm deoparte concepția biblică a unui Dumnezeu ale cărui lucrări sunt fundamentate în alegerea Sa și care, prin aceasta, este un Dumnezeu sfânt, și cunoașterea noastră cu privire la nimicnicie va dispărea întrucât nu va mai exista nimic la care ea să se poată referi. Nimicnicia nu are o altă existență și nu poate fi cunoscută altfel decât ca aceea asupra căreia se exercită lucrarea întotdeauna sfântă a lui Dumnezeu.

Trebuie să readucem în atenție concepția biblică că Dumnezeu efectuează o alegere și, pe baza acestei alegeri, El respinge ceea ce nu a ales. Dumnezeu dorește ceva anume și, prin urmare, respinge ceea ce nu face obiectul dorinței Sale. El spune „Da” la ceva, dar totodată spune „Nu” la ceea ce nu a primit un „Da”. El lucrează conform cu un anumit scop al Său și, procedând astfel, respinge și Se dezițe de tot ceea ce se împotrivesc acestui scop. Ambele aspecte ale lucrării Sale, fundamentate în alegerea Sa și în decizia Sa, reprezintă componente indispensabile ale stăpânirii Sale asupra lumii. El este Domn atât pentru cele ce stau la dreapta Sa cât și pentru cele ce stau la stânga Sa. Doar în felul acesta poate nimicnicia să „fie”, însă pe această bază nimicnicia chiar „este”. Deoarece Dumnezeu este Domn inclusiv al celor ce stau la stânga Sa, Dumnezeu este, în egală măsură, Domn și fundament al nimicniciei. Astfel că nimicnicia nu reprezintă un accident. Nu reprezintă nici un al doilea Dumnezeu, nici ceva care s-a creat prin sine însuși. Nu are nicio putere exceptând aceea pe care i-o acordă Dumnezeu. Chiar și nimicnicia aparține tot lui Dumnezeu. Nimicnicia „este” într-o manieră mai aparte deoarece stă la stânga lui Dumnezeu. Dumnezeu i-a spus „Nu” nimicniciei care face obiectul geloziei, mâniei și jude-

cății Lui. Nimicnicia „este”, dar nu în modul în care Dumnezeu și creația Sa „sunt”, ci doar în propriul său mod de a fi, care reprezintă o anomalie, o contradicție internă, o posibilitate imposibilă. Și totuși, deoarece stă la stânga lui Dumnezeu, nimicnicia „este”, în acest mod paradoxal de a fi. Chiar și față de ceea ce stă la stânga Sa, lucrarea lui Dumnezeu nu este în zadar. El nu lucrează fără să aibă ceva asupra căruia să-și exercite lucrarea. Actele Sale de respingere, de opoziție, de negație, de dezicere, au substanță și eficiență, asemenea tuturor lucrărilor Sale, deoarece și ele își au fundamentul tot în Dumnezeu, în libertatea și în înțelepciunea alegerii Sale. Ceea ce, în virtutea alegerii Sale, face obiectul respingerii lui Dumnezeu, al abandonului Său, nu poate fi considerat a nu fi nimic. Reprezintă nimicnicie și ca atare are o ființă proprie, chiar dacă doar una malefică și decăzută. Acestei realități *sui generis* îi este conferită realitate, existență, formă, și prin faptul că, fără niciun echivoc, Dumnezeu nu este în niciun fel creatorul ei. Nimicnicia reprezintă ceea ce Dumnezeu nu dorește. Nimicnicia există doar prin faptul că reprezintă ceea ce Dumnezeu nu dorește. Însă nimicnicia chiar ajunge să existe prin acest fapt. Aceasta deoarece nu doar ceea ce Dumnezeu dorește, ci și ceea ce El nu dorește, are puterea de a se arăta, are un corespondent în realitate. Ceea ce corespunde în realitate la ceea ce Dumnezeu nu dorește este nimicnicia. [III, 3, pag. 349-352]

[69] Caracteristica proprie a nimicniciei derivă din specificul său ontic. Nimicnicia este răul. Ceea ce Dumnezeu voiește și efectuează în lucrarea specifică (*opus proprium*) a alegerii Sale, a creației Sale, în lucrarea de menținere și de stăpânire a creaturii, așa cum este această lucrare revelată în istoria legământului Său cu omul, este lucrarea harului Său nemeritat, a bunăvoinței Sale, prin care El, identificându-Se pe sine cu creatura, voiește să fie solidar cu ea, să fie prezent alături de ea, să fie El Însuși Cel ce conferă siguranță creaturii, Cel ce o ajută, Împăratul ei, voiește tot ceea ce e

194

mai bun pentru ea. Ceea ce Dumnezeu nu voiește, ceea ce Dumnezeu neagă, respinge și care astfel poate fi doar obiect al lucrării Sale de respingere (*opus alienum*), al geloziei Sale, al mâniei și al judecății Sale, este acea formă de existență care refuză harul lui Dumnezeu, care se opune harului, care este lipsită de acesta. Această formă de existență care este străină harului, care se opune harului, care este lipsită de har, este nimicnicia. Această negare a harului lui Dumnezeu reprezintă haosul, lumea pe care Dumnezeu nu a alés-o și nici nu a voit-o, lumea pe care El nu ar fi putut să o creeze și nici nu a creat-o, dar pe care, atunci când a creat această lume, a lăsat-o în urmă, a dat-o la o parte. Prin aceasta, nimicnicia a fost exclusă, a devenit un trecut etern, un ieri etern.

Tocmai aceasta este accepțiunea creștină a răului, adică răul reprezintă ceea ce este străin de har, ceea ce se opune harului, ceea ce este lipsit de har. În acest sens nimicul înseamnă privație, reprezintă încercarea de a uzurpa slava și dreptul lui Dumnezeu și, în același timp, reprezintă încercarea de a priva creatura de mântuirea sa, de dreptul său. Este în conformitate cu slava și cu dreptul lui Dumnezeu ca El să fie plin de har și tocmai acesta este faptul pe care nimicnicia îl contestă. De asemenea, pentru creatură, a primi harul lui Dumnezeu și a trăi prin acesta reprezintă mântuirea sa, dreptul său și tocmai acestui fapt i se opune nimicnicia. Atunci când creatura este privată de har, nimicnicia este prezentă; iar acolo unde nimicnicia este prezentă, această privație se produce și ea. În felul acesta se produce răul, adică ceea ce se opune în mod fățiș mai întâi lui Dumnezeu și apoi creaturii Sale. Harul lui Dumnezeu reprezintă fundamentul și standardul întregii existențe, sursa și criteriul pentru tot ceea ce este bun. Comparată cu acest standard, ca negație a harului lui Dumnezeu, nimicnicia reprezintă, în mod intrinsec, răul. Reprezintă ceva corupt și totodată ceva care corupe. Datorită acestei capacități pe care o deține, nimicnicia nu interacționează cu Dumnezeu sau cu creatura într-un mod neutru. Nu reprezintă doar un al trei-

lea factor. Nimicnicia se opune amândurora, ofensându-L pe Dumnezeu și amenințând creatura Sa.

Atât în cazul lui Dumnezeu cât și în cazul omului, nimicnicia este intolerabilă. Datorită acestui caracter al său, fie că se prezintă sub forma păcatului, a răului sau a morții, nimicnicia nu poate fi considerată drept un proces natural, drept o condiție firească. Nimicnicia este cu totul de neexplicat. Ceea ce poate fi explicat este ceea ce se supune unei anumite legi și care se produce în limitele standardului stabilit de o astfel de lege. Însă nimicnicia este în totalitate lipsită de o astfel de lege sau de un astfel de standard. Ceea ce poate fi explicat se produce în conformitate cu o lege, însă nimicnicia nu se produce după nicio lege. Reprezintă, în mod simplu, aberație, încălcare, rău. Din această cauză este de neexplicat și poate fi prezentată doar ca ceea ce este, în mod inerent, vătămător. Din acest motiv, considerată sub aspectul său de păcat, poate fi percepută doar ca vină, considerată sub aspectul său de malefic, de moarte, poate fi percepută doar ca plată pentru păcat, ca mizerie la care se ajunge ca urmare a păcatului. Nu poate fi niciodată considerată drept un proces sau o condiție naturală, drept obiectul unei expunerii sistematice, chiar dacă aceasta ar ține de un sistem dialectic.

Fiind ostilă lui Dumnezeu și, de asemenea, ostilă creaturii Sale, nimicnicia este în afara domeniului unde se poate opera o sistematizare. Nu poate face obiectul unei abordări dialectice și, cu atât mai mult, problema sa nu poate fi rezolvată pe cale dialectică. Victoria asupra sa nu poate fi considerată a fi altceva decât, pur și simplu, țelul și finalitatea istoriei relației dintre Dumnezeu și creaturile Sale. Deoarece este reală doar în virtutea lucrării de respingere pe care Dumnezeu o desfășoară față de ea (*opus Dei alienum*), doar în virtutea negației și a respingerii divine, nimicnicia poate fi văzută și înțeleasă doar în lumina lucrării proprii a lui Dumnezeu (*opus Dei proprium*), doar în relație cu suprema sa contracarare prin harul gratuit al lui Dumnezeu. Nimicnicia „este” doar sub forma unei stări de

196

dezordine care este vizată de lucrarea de contracarare a lui Dumnezeu, doar sub forma a ceva non-esențial care cade sub judecata lui Dumnezeu, doar ca inamicul lui Dumnezeu și a creației sale. Așa se face că trebuie să le denunțăm ca non-creștine pe toate acele teorii care, în mod deschis sau în secret, în mod direct sau indirect, încearcă să eludeze caracterul de „rău” al nimicniciei și care încearcă să asocieze într-un fel sau altul realitatea sa cu realitatea lui Dumnezeu și a creației Sale. Atunci când ajungem la cunoașterea lui Dumnezeu și a creaturilor Sale, atunci când harul gratuit al lui Dumnezeu este recunoscut drept elementul de bază al relației dintre Dumnezeu și creaturi, atunci nimicnicia va putea fi înțeleasă doar ca ceea ce se opune acestui element de bază și care, prin aceasta, nu poate fi asociată în mod firesc lui Dumnezeu și creaturii Sale. [III,3, pag. 353f.]

[70] Astfel că putem trage concluzia că lupta cu nimicnicia, triumful asupra acesteia, îndepărtarea, anihilarea sa, reprezintă cauza principală, cauza propriu-zisă, pentru care Dumnezeu Însuși se implică în creație. La prima vedere, am putea considera conversia ca fiind adevărată. Nimicnicia reprezintă pericolul, agresiunea, amenințarea sub care creatura își desfășoară existența. Astfel că s-ar părea că eroul care trebuie să îndure nimicnicia, să se lupte cu aceasta și, în final, să o învingă este creatura însăși. S-ar părea că lupta cu nimicnicia este problema destinului ei, ține de deciziile ei, dă seama de tragedia și de îndrăzneala ei, de lipsa sa de putere și de reușitele ei în această luptă. Însă nu există greșeală mai mare și mai catastrofală decât a accepta această opinie. Aceasta deoarece nimicnicia nu ar fi cu adevărat nimicnicie, ci doar o copie falsă a nimicniciei, o copie căreia, în ultimă instanță, îi lipsește nocivitatea, dacă ofensa ar fi în primul rând și în principal îndreptată împotriva creaturii și dacă reacția în fața nimicniciei ar reprezenta în primul rând și în principal sarcina creaturii. În plus, în timp ce creatura ar fi preocupată cu reprimarea acestei copii false a nimicniciei, ea ar fi totodată supusă agresiunii adevăratei

nimicniciei și astfel încercarea ei de a se apăra de falsa nimicnicie și-ar pierde rostul. În fața adevăratei nimicnicii creatura ar fi deja învinsă, ar fi deja pierdută. Deoarece, după cum reiese din Geneza,3, ea consideră conflictul cu nimicnicia drept propria sa cauză și încearcă să îl depășească în aceste condiții. Încearcă să se promoveze pe sine drept eroul care îndură, luptă și iese victorios, încearcă să se arate pe sine asemenea lui Dumnezeu.

Creatura care vede lucrurile în felul acesta se opune harului lui Dumnezeu, face o alegere în favoarea răului. Pentru totdeauna, singurul bine pentru creatură este și va rămâne harul nemeritat al lui Dumnezeu, lucrarea milei Sale în care El, fără să fie forțat să procedeze în felul acesta, Își însușește lupta cu nimicnicia, se expune pe Sine ostilității nimicniciei și Se dedică pe Sine luptei cu nimicnicia. Dumnezeu știe ce este nimicnicia, are cunoștință despre ceea ce El nu a ales și nu a voit în calitatea Sa de Creator. Dumnezeu cunoaște haosul și frica pe care o induce aceasta. Cunoaște faptul că nimicnicia își întinde zona de influență asupra creaturii. Cunoaște că nimicnicia pune în pericol creatura. Și totuși El este Domn și peste ceea ce pune în pericol creaturile Sale. Împotriva Lui, nimicnicia nu are nicio putere. În plus, El a jurat că îi va fi credincios creaturii Sale aflate sub amenințarea nimicniciei. Atunci când a creat-o, a încheiat un legământ cu ea și S-a identificat pe Sine cu ea. El Însuși Și-a asumat povara și chinul unei confruntări cu nimicnicia. El ar prefera să fie lipsit de fericire dar alături de creatura Sa decât să fie Dumnezeul fericit al unei creaturi nefericite. Mai degrabă S-ar lăsa pe Sine Însuși să fie rănit și umilit în lupta cu nimicnicia decât să Își lase creaturile să sufere de unele singure datorită nimicniciei.

Dumnezeu Își scoate în evidență întreaga Sa măreție în acele lucrări care dezvăluie superioritatea Sa absolută. Intervine în lupta dintre nimicnicie și creatură ca și cum nu ar fi Dumnezeu, ci asemenea unei creaturi slabe, vulnerabile, supuse amenințării. Intervine în această luptă „ca și cum” ar fi fost o creatură, însă fără să și fie cu adevărat una. În

evenimentul decisiv din istoria legământului dintre Dumnezeu și creatură, Dumnezeu, în Isus Christos, chiar Se face pe Sine o creatură și prin aceasta Își însușește cauza creaturii. Face acest lucru în cel mai concret și mai real mod cu putință și nu doar în aparență, prin aceea că Se pune pe Sine în locul creaturii. Aceasta este modalitatea în care Dumnezeu Însuși intră pe scena acestui conflict.

Însă Acela care face lucrul acesta prin harul Său gratuit chiar este Dumnezeu. Este El Însuși, ca primul și singurul om adevărat, ca Acela care ajută creatura punându-Se pe Sine în locul ei, preluând astfel toate nevoile, toată truda și toate problemele ei, făcându-le pe toate acestea ale sale, ca Luptător care Își asumă în totalitate responsabilitatea omului și, în această condiție, îndură și împlinește toate în numele lui. În lumina acestei lucrări a milei lui Dumnezeu, iluzia arogantă a creaturii care se consideră pe sine capabilă să facă față de una singură în fața acestui pericol infinit, să se salveze pe sine din el, să se mențină pe sine neafectată de el, este dovedită a fi răul însuși, o atitudine nebunească și fără sens. Tot astfel este dovedită și iluzia arogantă că problema pentru a cărei soluționare se desfășoară lupta decisivă cu nimicnicia, reprimarea ofensivei nimicniciei, înfrângerea nimicniciei, ține de forța sau de slăbiciunea creaturii, de disperarea sau de exaltarea sa, de nebunia sau de înțelepciunea sa, de libertatea sa mult prea mică sau de înțelegerea „existențială” redusă a creaturii. Impresia că principala parte afectată în conflictul cu nimicnicia este creatura reprezintă doar o iluzie arogantă. În lumina lucrării pline de milă a lui Dumnezeu, doar Dumnezeu Însuși, doar credința în El, doar a rămâne în legământul încheiat cu El, poate fi considerat drept bine în ceea ce o privește pe creatură. Există o singură alegere bună pe care o poate face creatura și anume că Dumnezeu este cu ea și că, prin urmare, este supusă ofensivei nimicniciei așa cum Dumnezeu Însuși este supus acesteia, Dumnezeul care totodată îi poate face față acestei ofensive cu atâta ușurință.

În felul acesta, prin credința sa și prin faptul de a rămâne în har, prin faptul că a ales să accepte ajutorul oferit de Dumnezeu dreptul singurul său bine, creatura poate și chiar deține un anumit rol parțial în conflictul cu nimicnicia. Cu siguranță, creatura nu este un simplu spectator al acestui conflict. Însă acesta este singurul rol pe care ea îl poate avea în acest conflict. Doar acceptând acest lucru se poate păzi creatura de eforturi iluzorii, de lupte iluzorii cu ceea ce este doar o copie falsă a nimicniciei și totodată de o neparticipare la acel eveniment prin care are loc distrugerea nimicniciei, respingerea sa, la acel eveniment în care se întrezărește înfrângerea nimicniciei. Aceasta este condiția creaturii, aici poate ea să-și găsească căderea și răscumpărarea, suferința, acțiunea și pasivitatea, deplinătatea sensului existenței și promisiunea.

Lucrarea lui Dumnezeu este fundamentală aici, dar creatura poate avea și chiar are un anumit rol. Aceasta deoarece Dumnezeu face din salvarea creaturii o chestiune ce ține de propria Sa onoare. Doar pentru a apăra cauza creaturii Își însușește El această cauză și luptă pentru ea. Lucrarea de respingere (*opus alienum*) prin care se exprimă gelozia divină, mânia și osânda nu este în mai mică măsură destinată creaturii decât lucrarea caracteristică (*opus proprium*) a harului divin. Aceasta deoarece Dumnezeu face din păcatul și din vina creaturii, din suferința și din mizeria ei, propria Sa problemă. Creatura nu își aparține sieși. Ea este creația și posesiunea lui Dumnezeu. Astfel că ea face obiectul grijii Sale. De aceea conflictul cu nimicnicia este propria sa problemă la fel cum este și problema lui Dumnezeu. Este necesară o intervenție deplină a lui Dumnezeu, iar această lucrare a milei Sale este singura forță care îi dă creaturii tăria de a voi și de a putea să ia parte la lupta cu nimicnicia. Deoarece Dumnezeu acționează în numele creaturii, creatura însăși este chemată și i se conferă capacitatea de a lua parte la luptă. Însă ea trebuie să se păzească de o aroganță ignorantă care susține că ar fi vorba de propria sa autoritate sau competență. Creatura trebuie doar să se în-

200

creadă în Dumnezeu, să rămână în legământul încheiat cu El și să aleagă ajutorul Său drept singurul bine autentic pentru ea. Însă făcând acest lucru, ea chiar ia parte la conflictul cu nimicnicia. Nu sub protecția milei divine, ci în sentimentul vid al suficienței de sine a creaturii, comoditatea ajunge să triumfe și astfel omul cedează și se predă nimicniciei. Și totodată, nu datorită sentimentului vid al suficienței de sine a creaturii, ci sub protecția milei divine, tăria spiritului ajunge să triumfe și prin aceasta omul este chemat și este pregătit pentru a se alătura lui Dumnezeu pentru ca, de pe această poziție, să aibă rolul său specific în înfruntarea cu nimicul, să ia parte la lucrarea și la lupta lui Dumnezeu. [III,3, pag. 357-359]

[71] Ce este nimicnicia? În acord cu doctrina și cu mărturia de credință a creștinismului, privind retrospectiv la învierea lui Isus Christos și anticipativ la revenirea Lui, un singur răspuns poate fi dat la această întrebare. Nimicnicia este ceva ce ține de trecut, este amenințarea trecută, pericolul și distrugerea trecute, ne-ființa care în trecut întuneca și altera creația divină a lui Dumnezeu. Nimicnicia este ceea ce, în Isus Christos, este aruncat în trecut, ceea ce a fost alungat prin moartea lui Isus Christos, ceea ce a fost distrus prin împlinirea voii lui Dumnezeu, împlinirea care totodată a adus sfârșitul celor ce se opun voii Sale. Deoarece Isus este Învingător, nimicnicia este dezrădăcinată și eliminată. Nimicnicia este ceea ce în Acela care a fost atât Dumnezeu Însuși cât și om a fost cu totul lăsat în urmă, nu doar de către Dumnezeu, ci și de omul cu care El S-a unit, prin aceasta creatura însăși aducându-și un anumit aport la eliminarea nimicniciei. Nimicnicia este ceea ce intervenea ca un al treilea factor în relația dintre Creator și creatură, dar a cărei influență, dominație și forță asupra acestei relații a fost eliminată în Isus Christos. Tocmai acest lucru i s-a întâmplat nimicniciei odată și pentru totdeauna în Isus Christos. Aceasta este condiția sa acum, după ce Dumnezeu Și-a însușit, în Fiul Său, conflictul cu nimicnicia și l-a dus

până la capăt. Așa că nu mai trebuie să ne temem de nimicnicie întrucât aceasta nu mai are forța de a „anihila”.

Bineînțeles că putem face toate aceste afirmații cât se poate de îndrăznește doar pe baza unei anumite presupoziii. Niciuna dintre lucrările creaturii, atât în ansamblu cât și considerate în mod individual, nu poate conduce la această presupozitie; de asemenea, nici cunoașterea noastră cu privire la lume sau la noi înșine nu poate realiza acest lucru. Însă din ce anume constă cunoașterea noastră cu privire la nimicnicie? Cum putem ști, pe baza acestei cunoașteri, că nimicnicia ține de trecut, că s-a sfârșit cu ea? Singura presupozitie validă pe care ne putem baza întreaga cunoaștere cu privire la nimicnicie este aceea a unei priviri retrospective către învierea lui Isus Christos și aceea a unei priviri anticipative către revenirea Sa în slavă. Adică ceea ce trebuie să facem este să privim prin ochiul credinței creștine, așa cum este ea fundamentată în Cuvântul lui Dumnezeu, cum este ea elaborată pe baza acestui Cuvânt.

Mărturia credinței creștine întotdeauna va include afirmația că, datorită intervenției divinității, nimicnicia și-a pierdut condiția perpetuă pe care ar fi putut-o avea și pe care chiar o avea în lipsa acestei intervenții. Nimicnicia nu mai poate fi considerată ca având vreun drept, vreo putere în relație cu creatura, ca fiind îndreptățită să o revendice pe aceasta ca și cum ar reprezenta ceva ce stă atât înaintea noastră cât și deasupra noastră, ca și cum lumea pe care a creat-o Dumnezeu ar fi în continuare supusă dominației sale, ca și cum creștinii ar trebuie să fie copleșiți de aceasta, ca și cum ar fi firesc pentru creștini să se lase în cea mai mare măsură copleșiți de aceasta și să ceară întregii lumi să le împărtășească această condiție. Nu mai suntem îndreptățiți să privim către nimicnicie ca și cum eliberarea de sub aceasta, ieșirea din sclavia sa, încă ar mai reprezenta un eveniment ce ține de viitor. De fapt, noi deseori situăm, în gândirea noastră, anihilarea nimicniciei undeva în viitor și facem aceasta frământați de anxietate, de legalism, cu un sentiment tragic, ezitant, plin de jenă și caracterizat de pe-

202

simism. Iar ceea ce relevă o astfel de atitudine este faptul că nu suntem nici capabili și nici pregătiți să considerăm lucrurile din perspectiva credinței creștine. Este cert că atunci când gândim în modul acesta, nu o facem dintr-o perspectivă creștină, ci împotriva perspectivei creștine, negând ceea ce cere de la noi creștinismul. Dacă gândirea noastră este dominată de ascultarea credinței creștine avem acea libertate unică de a considera nimicnicia ca fiind distrusă odată pentru totdeauna și de a începe o nouă viață în care să purtăm cu noi amintirea Aceluia care a distrus nimicnicia. Doar dacă gândirea noastră este dominată de ascultarea credinței creștine este posibil să propovăduim Evanghelia, așa cum este ea, adică ca mesaj al libertății primit din partea Aceluia care a venit și a lucrat în calitate de Eliberator al întregii lumi. Acest mesaj pune capăt anxietății, legalismului și pesimismului atât de influente în lume.

Nu este cazul să mai explicăm cum, pe parcursul secolelor, Biserica Creștină a eșuat în a-și modela gândirea în conformitate cu cerințele credinței creștine, în a proclama mesajul creștin în conformitate cu aceste cerințe, în a trăi în libertatea pe care i-o aducea acest mesaj și în a invita întreaga lume la a lua parte la această libertate. Din acest motiv, contrar adevăratei lor naturi, unele forme ale creștinismului au alunecat într-o doctrină sărăcăcioasă și au dobândit un astfel de aspect atât față de cei din interior cât și față de întreaga lume. Este cât se poate de rușinos faptul că trebuie să admitem că multe dintre teoriile cu privire la nimicnicie pe care suntem forțați să le respingem ca fiind non-creștine își derivă tăria și credibilitatea din faptul că, în ciuda slăbiciunilor lor și a caracterului lor eronat, ele se conformează abordării creștine a problemei măcar în așa măsură încât să ofere o imagine îmbucurătoare și să scoată în evidență lipsa de perpetuitate a nimicniciei. Ar trebui să fie caracteristica principală a creștinismului faptul că poate justifica înfrângerea definitivă a nimicniciei într-un mod mai sigur deoarece o face pe un temei mai sigur, mai cu îndrăzneală, deoarece o face exercitându-și și proclamând

libertatea care îi este garantată prin această înfrângere, cu mai multă logică, deoarece nu se aventurează în nicio direcție, ci o justifică printr-un act de simplă ascultare. Nu trebuie să ne mai autoiluzionăm că slujim seriozității doctrinei, vieții și proclamării creștine atunci când, în această privință, dăm înapoi și refuzăm să acceptăm că acest mesaj cât se poate de îndrăzneț reprezintă norma creștinismului, singura posibilitate de a se justifica a creștinismului. Adevărata seriozitate a problemei – și trebuie să accentuăm asupra acestui lucru pe parcursul întregii noastre discuții – nu este bazată pe o abordare pesimistă a problemei, pe un discurs pesimist cu privire la ea, ci, din contră, pe un mod optimist de a gândi. Dintr-o perspectivă creștină, „a fi serios” nu poate însemna altceva decât să luăm în serios faptul că Isus este Învingător. Dacă Isus este Învingător, ultimul nostru cuvânt trebuie să fie tot acela cu care am și început și anume că nimicnicia este lipsită de perpetuitate. [III,3, pag. 363f.]

IV. CREAȚIA CA BINEFACERE

Expunerea lui Barth despre primul articol din crez este caracterizată de faptul că el nu consideră caracterul creat al lumii și providența lui Dumnezeu ca pe ceva ce poate fi cunoscut din alte surse și demonstrat în felul în care au încercat mai vechile dovezi ale existenței lui Dumnezeu, ci ca pe ceva ce poate fi cunoscut numai prin credință, numai prin ceea ce ne aduce la cunoștință Cuvântul revelat. Ea este de asemenea caracterizată de faptul, strâns înrudit cu precedentul, că între creație și mântuire Barth nu vede numai o relație ulterioară, ci și una originară. Dumnezeu nu mai întâi creează și abia ulterior aduce mântuire pentru anumite creaturi, în anumite condiții. El creează datorită harului. Aceasta este semnificația celor două afirmații fundamentale, și anume prezentarea creației drept fundamentul exterior al legământului și a legământului drept fundamentul interior al creației. În ceea ce-L privește pe Dumnezeu, aceasta înseamnă că nu putem echivala creația Lui cu un simplu act causal, ci trebuie mai degrabă să o considerăm drept o revărsare a iubirii Lui, drept o manifestare a faptului că El există pentru creatură. Iar în ceea ce ne primește pe noi, aceasta înseamnă faptul nemaiauzit că ființa noastră este har, lucru pentru care noi toți, indiferent de cine suntem, nu putem decât să ne manifestăm recunoștința absolută și pe care trebuie să îl acceptăm.

[72] Dumnezeu ne este cunoscut ca Tatăl nostru sau drept Creator doar în măsura în care El ne este cunoscut prin Isus... Dacă această afirmație exclusivă este acceptată și luată în serios... nu mai există nicio posibilitate de a considera primul articol din crez ca pe o afirmație a teologiei naturale. Mesajul lui Isus Christos despre Dumnezeu Tatăl nu poate fi interpretat în sensul că Christos ar fi rostit ade-

vărul binecunoscut că lumea trebuie să aibă și chiar are un Creator, că El s-ar fi hazardat să dea acestui Creator numele de „Tată”, un nume cu care omul ar fi mai familiarizat, că El a preluat ceea ce toate filosofii serioase au numit „zeul suprem”, „ființa prin sine” (*esse a se*), „ființa perfectă” (*ens perfectissimum*), „totalitatea” (*universum*), „temeiul a tot ceea ce există”, „temeiul ultim”, „necondiționatul”, „realitatea limită”, „negația tuturor determinațiilor” sau „principiul”, și că tuturor acestora le-ar fi dat un nume deja uzual în limbajul religiei, astfel botezând și interpretând în sens creștin acea entitate despre care vorbea întreaga filosofie.

În ceea ce privește această concepție, tot ce putem spune este că, indiferent dacă i se dă sau nu numele de „Tată”, această entitate, presupus echivalent filosofic al Dumnezeului Creator, nu are nimic de-a face cu mesajul lui Isus referitor la Dumnezeu Tatăl. Și nu are nimic de-a face nici dacă e corelată și chiar identificată cu ideea morții ca o condiție a reînvierii, cu ceea ce constituie temeiul și totodată punctul final al procesului de a-ți pierde viața ca s-o câștigi. O idee care are pretenția de a fi ideea de Dumnezeu este, ca atare, un idol, în lumina exclusivității mărturiei biblice. Reprezintă un idol nu fiindcă este o idee, ci din cauza pretenției sale. Aceasta se aplică și ideii de Dumnezeu avansată de un Platon, înșelătoare tocmai datorită purității sale absolute. Dacă afirmația noastră exclusivă este adevărată, Isus nu a proclamat din nou pe binecunoscutul Creator al lumii și nu l-a reinterpretat investindu-l cu numele, deja cunoscut, de „Tată”. Dimpotrivă, El l-a revelat pe Tatăl necunoscut, pe Tatăl Lui, iar procedând în felul acesta și numai din acest motiv, El a spus cine și ce este Creatorul și că acest Creator este Tatăl nostru. [I, 1, pag. 448]

[73] Doctrina creației, nu mai puțin decât întregul conținut al doctrinei creștine, reprezintă un articol de credință. Altfel spus, ea transmite o cunoaștere pe care niciun om nu a dobândit-o vreodată de unul singur și nici nu o va dobândi, care nu-i este înăscută și nici accesibilă prin obser-

vație și gândire logică, pentru care nu dispune de nicio facultate cognitivă și în privința căreia nu are nicio abilitate naturală, pe care nu o poate obține altfel decât numai prin credință, dar care-și află perfecțiunea în credință, adică în receptarea mărturiei divine și în răspunsul la aceasta. Astfel omul este făcut puternic în slăbiciunea lui, este făcut să vadă în orbirea lui și să audă în surzenia lui de către Acela care, potrivit povestirii pascale, trece prin ușile închise. O doctrină și o credință de acest tip sunt exprimate atunci când, împreună cu întreaga creștinătate, mărturisim că Dumnezeu este Creatorul cerurilor și al pământului. [III, 1, pag. 3f.]

[74] Creația reprezintă afirmarea voinței libere a lui Dumnezeu, care dă existență unei realități distincte de El Însuși. Se pune atunci întrebarea: Care a fost și este voința lui Dumnezeu în această lucrare? Am putea răspunde că El nu vrea să fie singur în slava Lui, că dorește ceva diferit alături de El. Dar răspunsul acesta nu trebuie să însemne că Dumnezeu a voit și a făcut acest lucru fără niciun scop sau pentru a-Și satisface o necesitate. Nu trebuie să însemne nici că El nu a vrut să fie și să rămână singur pe motiv că nu ar fi putut să fie astfel. Iar ideea a ceva ce există alături de El și care își găsește rostul de a fi independent de El nu este consistentă cu libertatea Lui. Prin constituirea acestei realități, El nu a pus vreo limită slavei, voinței și puterii Sale. În calitate de Creator divin, El nu putea să creeze o lume îndepărtată de El, străină de El, abandonată ei însăși sau propriei sale teleologii.

Dacă constituirea acestei realități nu reprezintă un accident, dacă ea nu corespunde vreunei necesități divine și nu semnifică în niciun fel o limitare a slavei Sale, rămâne doar posibilitatea ca Dumnezeu să fie liber în iubirea Lui. Doar astfel, doar ca lucrare a iubirii Sale, putem să înțelegem constituirea acestei realități, care altminteri este incomprehensibilă pentru noi. El dorește creația și îi dă existență nu din capriciu sau din necesitate, ci fiindcă a iubit-o

dintru eternitate, fiindcă vrea să-și demonstreze iubirea pentru ea și fiindcă dorește nu să-și limiteze slava prin existența creației, ci, din contră, să-și reveleze și să-și manifeste această slavă prin coexistența Sa cu cele create. În calitate de Creator, el vrea realmente să existe pentru creația Sa. De aceea el face să apară creația, o aduce pe aceasta la existență. Și tot de aceea, din natura creaturii, din existența acesteia, nu decurge nicio determinare imanentă a scopului, a finalității acesteia, sau vreo pretenție la a dobândi vreun drept, vreo semnificație sau vreo demnitate a existenței și naturii sale altfel decât ca har. De aceea însăși existența și natura creaturii sunt lucrarea harului lui Dumnezeu.

Ar fi o iubire stranie, cea satisfăcută cu simpla existență a celuilalt, și care apoi se retrage, lăsându-l pe acesta în voia sortii. Iubirea vrea să iubească. Acela care iubește vrea să existe alături de cel iubit și pentru el. Fiindcă Dumnezeu iubește creatura, crearea, menținerea și ocrotirea ei nu reprezintă decât etape către ceva ce există dincolo de ele, către o manifestare și o împlinire a iubirii Sale. Acestea nu se produc prin simplul fapt că Dumnezeu făurește creatura, că aceasta dobândește existență și natură proprie alături și în afara naturii și existenței lui Dumnezeu. Creatura privește și se îndreaptă către iubirea divină în care își găsește slava sa. Făurirea creaturii reprezintă doar presupuziția exercitării iubirii divine. [III, 1, pag. 95f.]

[75] Creația reprezintă doar o etapă pregătitoare și, prin urmare, crearea și existența creaturii reprezintă doar o disponibilitate pentru ceea ce Dumnezeu intenționează să facă din ea de-a lungul istoriei legământului. Crearea ei nu înseamnă altceva decât pregătirea ei pentru a primi harul, caracterul ei de creatură este promisiune pură, așteptare și profeție a ceea ce, în harul Său, în îndeplinirea voinței iubirii Sale eterne și, în final și în gradul cel mai înalt, în perfecțiunea dăruirii Fiului Său, Dumnezeu plănuiește pentru om și nu va întârzia să ducă la îndeplinire pentru folosul acestuia. În felul acesta creația reprezintă o etapă a împlinirii

legământului, puterea sa exterioară, fundamentul său exterior, căci, pentru împlinirea sa, legământul depinde pe de-a-ntregul de incapacitatea creaturii de a acționa de una singură, ca partener al lui Dumnezeu, ea fiind în totalitate dependentă de grija și de intervenția lui Dumnezeu Însuși, grijă și intervenție de care, de altfel, ea chiar are parte. . . Legământul este fundamentul interior al creației... Aceasta înseamnă că înțelepciunea și atotputernicia lui Dumnezeu Creatorul nu au fost o înțelepciune și o atotputernicie manifestate în mod arbitrar, ci unele motivate de iubirea Sa liberă. . . Înseamnă că legământul este scopul creației și nu ceva adăugat ulterior realității creaturii. . . Faptul acesta caracterizează creația în sine și, prin urmare, este inerent ființei și existenței creaturii. Legământul a cărui istorie urma încă să înceapă era acela care, fiind scopul prestabilit pentru creație și pentru creatură, a făcut creația necesară și posibilă, a determinat și a delimitat creatura. Dacă creația a fost fundamentul exterior al legământului, acesta din urmă a fost fundamentul interior al celei dintâi. Dacă creația a fost condiția formală a legământului, acesta din urmă a fost condiția materială a celei dintâi. Creația precede din punct de vedere istoric, însă legământul precede în substanță. [III, 1, pag. 231f.]

[76] Predestinarea mântuirii pentru om și a omului pentru mântuire este voința originară și fundamentală a lui Dumnezeu, temelia și scopul voinței Sale în calitate de Creator. Ceea ce se întâmplă nu este că Dumnezeu mai întâi dorește și creează lumea și ființa umană pentru ca abia apoi să se decidă pentru mântuirea acestora. Din contră, Dumnezeu îl creează, îl ține în existență și îl conduce pe om către această finalitate prestabilită, având drept scop prestabilit să facă să existe o ființă distinctă de El, dar predestinată mântuirii, perfecțiunii și părtășiei la ființa Lui, întrucât, în calitate de Acela cel care iubește în libertate, El a decis să-Și exercite harul mântuitor și să existe un obiect al acestuia, un partener care să-l primească. . . „Dumnezeu cu

noi” nu are nimic de-a face cu întâmplarea. Ca eveniment mântuitor, el înseamnă revelarea și confirmarea relației primordiale dintre Dumnezeu și om, cea stabilită în mod liber, dintru eternitate, de către Dumnezeu Însuși, înainte să fi existat vreo ființă creată. Prin însuși faptul că omul există și că este om, el a fost ales de către Dumnezeu pentru mântuire. . . nu fiindcă Dumnezeu i-ar datora omului acest lucru, nu fiindcă omul ar merita lucrul acesta datorită calităților sau capacităților ființei sale, ci fără ca omul să poată revendica în vreun fel această alegere. [IV, 1, pag. 9f.]

[77] Creația divină reprezintă binefacere divină. Ce ia formă în ea este bunătatea lui Dumnezeu. Dacă nu ar fi fost astfel, ea nu ar fi reprezentat o lucrare a lui Dumnezeu. . .

Afirmația aceasta nu este făcută în gol, nici nu trebuie făcută cu rezerve, așa cum se obișnuiește uneori, ci ea are o importanță esențială, deoarece surprinde caracterul propriu al creației, caracter pe care îl dobândește prin conexiunea sa cu legământul. Procesul al cărui obiectiv fundamental, așa cum am aflat din mărturia biblică despre creație, este împlinirea mântuirii care culminează în Isus Christos, nu poate consta dintr-o atitudine ostilă sau indiferentă a lui Dumnezeu. El nu poate reprezenta altceva decât binefacere și numai ca atare poate fi înțeles. . .

Creația reprezintă un act de binecuvântare fiindcă are, în mod iminent, caracterul unei acțiuni în care bucuria divină, slava și acceptul divinității sunt conferite celui ce este creat. Ceea ce Dumnezeu a creat este astfel bine făcut. . .

Afirmația aceasta nu reprezintă un risc nesăbuit; ea nu doar că este permisă, ci ne este chiar impusă. Nu putem înțelege creația divină altfel decât ca binefacere. În privința aceasta nu suntem liberi să gândim și să vorbim altfel, sau cu nesiguranță și echivoc. Modul creștin de a înțelege creația necesită și implică principiul că actul creației este un act de binefacere. El ne arată că baza și finalitatea creației divine, fundamentul ei, este bunătatea lui Dumnezeu. El ne arată pacea adusă de faptul că Dumnezeu a separat și a

210

protejat ceea ce a voit cu adevărat de ceea ce nu a voit, de ceea ce e ireal. Rezultă de aici că Dumnezeu, încă de când le-a adus pe toate la existență, a luat o decizie pentru creația Sa și S-a făcut pe Sine răspunzător de ea. Creația, așa cum este ea înțeleasă în creștinism, reprezintă binefacere. . . Putem adăuga, ca o explicație, că afirmația aceasta este implicată și susținută de concepția creștină despre Domnul care numai El poate fi Creatorul aflat la originea tuturor lucrurilor. Cine este acest Domn? Este Dumnezeul lui Israel, Acela care, în Isus Christos, l-a iubit pe om, l-a căutat și l-a găsit în rătăcirea lui și l-a îndrumat către El, îndepărtând de la el osânda dreptei Sale judecăți, dăruindu-i, prin harul Său, viață, promisiunea vieții veșnice. Dacă Dumnezeu, care Și-a exprimat și revelat natura în felul acesta, este Creatorul, El deja Și-a exprimat și revelat această natură de Creator atunci când nu a spus „Nu”, și nici „Da și Nu”, ci un „Da” necondiționat către ceea ce a voit și a creat. Ce a creat acest Dumnezeu este bun așa cum este. Numai dacă-l pierdem din vedere pe acest Dumnezeu și natura Lui putem spune altfel. [III, 1, pp. 330-332]

[78] Ne-am referit la subordonarea tuturor creaturilor față de finalitatea unică decisă de Dumnezeu Însuși și, de asemenea, la modul în care toate lucrările Sale, tot ceea ce se întâmplă în lume, se conformează acestei finalități. Este limpede că aceste două concepții implică un statut întru-totul relativ al tot ceea ce a fost creat. O creatură căreia Dumnezeu îi conferă propria Sa finalitate și propriile Sale obiective reprezintă ceva ce își găsește sensul de a fi în exteriorul său. O astfel de creatură nu se mișcă în cerc, ci urmează un destin care i-a fost hotărât din exterior, un destin a cărui împlinire nu poate decât s-o aștepte în timp ce își împlinește propriile sale lucrări.

În sensul cel mai strict, creația reprezintă doar o etapă pregătitoare, doar o etapă a unui proces. Creatura însăși nu poate să decidă nici de ce se mișcă și nici încotro se îndreaptă. Decizia aceasta îi aparține lui Dumnezeu, Cel care

guvernează creatura. Lucrările Sale sunt cele care determină ce este real, ce este de o importanță ultimă în cele ce se petrec în lume. Într-un anume sens, aceasta reprezintă o relativizare a statutului creaturii, o relativizare „pe verticală”. Dumnezeu coordonează diferitele evenimente, diferitele lucrări și realizări ale subiecților individuali creați. Fiecăruia el îi atribuie locul și timpul său propriu, în relație cu tot restul. Aceasta înseamnă că putem vorbi despre semnificația fiecărui lucru numai în lumina conexiunii sale cu toate celelalte lucruri. Un obiect individual este ca un cuvânt sau ca o propoziție într-un context: ele sunt indispensabile contextului respectiv, dar numai în acel context pot să spună ceea ce intenționează cu adevărat să spună, numai în acel context pot fi citite și înțelese corect. Aceasta reprezintă, într-un anume sens, relativizarea „pe orizontală” a tuturor creaturilor.

Dar trebuie să fim mai preciși. Această dublă relativizare a creaturii se datorează faptului că ea este raportată la guvernarea exercitată de Dumnezeu. Dumnezeu este Acela care-i atribuie fiecărei creaturi finalitatea și obiectivele. În felul acesta El subordonează toate creaturile planului Său și, în cadrul acestui plan, coordonează într-o totalitate toate finalitățile și eforturile creaturilor. Din această perspectivă, toate creaturile și toate evenimentele ce se petrec în lume sunt hărăzite unei poziții inferioare, de relativitate și dependență. Aceasta înseamnă că, prin ele însele, ele nu sunt nimic, nu au nicio însemnătate, nu au nicio putere. Dumnezeu este „cealaltă față” a tuturor ființelor create și a lucrărilor lor și numai de la El pot acestea să dobândească lumină, viață și putere. În relație cu Dumnezeu, creatura nu poate fi decât smerită, supusă și relativă. Dar această condiție smerită, de supunere și de relativitate, în relația cu Dumnezeu, nu implică o degradare, o depreciere sau o umilire a creaturii. A fi smerită în fața lui Dumnezeu, tocmai în aceasta constă marea ei.

Dacă creatura nu este nimic fără Dumnezeu, prin El ea este totul: tot ceea ce El, ca Domn și Creator, i-a hărăzit,

conferit și atribuit ei, tot ceea ce El va continua să fie pentru ea, să îndeplinească cu și prin mijlocirea ei. Și întrucât Dumnezeu este lumina absolută, viața și puterea absolută, Acela care conferă creaturii valoare și demnitate, El este cu adevărat totul. Dacă e să înțelegem corect guvernarea divină a lumii, există o idee căreia nu putem niciodată să i ne opunem cu încăpățănare, o concepție pe care nu o putem niciodată respinge prea ferm. Faptul că Dumnezeu face ca voința Lui și numai voința Lui să se îndeplinească în toate lucrurile, nu înseamnă că Dumnezeul care stăpânește în acest mod este un opresor ce ar purta pică creaturilor chiar și pentru simplul fapt de a exista, ca să nu mai vorbim de faptul de a avea o valoare și demnitate proprie, care să existe alături de valoarea și de demnitatea Sa. Este gloria creaturii să fie smerită în relația cu Dumnezeu fiindcă atunci când I se supune lui Dumnezeu, ea participă, prin toate lucrările și realizările sale, la ceea ce este absolut în Dumnezeu. A fi capabilă ca, prin toate lucrările și realizările sale, să-L slujească numai pe El, să fie în mâinile Sale și sub controlul Său, doar ca un simplu mijloc, ca un instrument, ca lutul olarului, aceasta este gloria ei, în forma sa cea mai pură, în forma sa originală. Ea este slăvită în această nevoie a sa, este bogată în această sărăcie, și, pe temeiul acestei condiții smerite, ea poate merge tot înainte. A exista în orice alt mod, cu excepția acestei dependențe față de Dumnezeu, ar însemna pentru creatură mizerie, rușine, ruină și moarte. Mântuirea ei deplină, perfectă, constă în subordonarea sa față de Dumnezeu și, în contextul acestei subordonări, în coordonarea lucrărilor sale cu lucrările celorlalte creaturi, coordonare care a fost stabilită tot de Dumnezeu. [III, 3, pag. 170f.]

[79] Conceptele teologice: „Creator”, „a crea”, „creație” și „creatură” trebuie avute mereu în vedere. Dumnezeu Creatorul nu trebuie echivalat cu un simplu artizan și nici lucrarea Lui nu trebuie echivalată cu un simplu produs. Omul care face ceva, oricât de nobil, talentat sau puternic ar

fi el, își poate abandona cu ușurință lucrarea sa în voia sorții; ba chiar, cu cât o lucrare este mai ușor de abandonat propriilor sale capacități, cu atât este ea considerată mai perfectă. Dar Creatorul nu poate să procedeze la fel cu creația Lui. Din perspectiva teologiei biblice, între Creator și creatură există o legătură care face imposibilă situația în care Creatorul Și-ar abandona creația în voia ei și care face absolut necesară recunoașterea și acceptarea unei a doua lucrări a Creatorului, care să-i urmeze celei dintâi, și anume acea lucrare a Lui ce este desemnată prin conceptul de „Providență”. Dumnezeu nu este totuna cu creatura. El nu are în Sine nimic din natura unei creaturi. El nu are nevoie de nicio creatură ca să fie perfect în El Însuși. Alături de El, separat de El, nu poate să existe nimic care să-și aibă propria sa origine, semnificație și scop. Și totuși, păstrându-Și pe deplin natura Sa divină, Dumnezeu se afirmă pe Sine drept Creator, iar alături de Sine, separat de Sine, El făurește creatura, o realitate distinctă de El Însuși. Însă un Dumnezeu care este cu totul transcendent față de creația Sa, față de istoria și desfășurarea acestei creații, se găsește, în raport cu această creație, într-o relație ce nu îi este caracteristică unei ființe supreme, unui demiurg. Libertatea suverană a lui Dumnezeu, pe care se bazează relația dintre Creator și creatură, este garanția menținerii acesteia, a faptului că Dumnezeu Își va exercita funcția Sa providențială asupra creaturii. Eternitatea lui Dumnezeu se constituie în argumentul că Dumnezeu îi poate oferi creaturii atâta timp cât El voiește. [III, 3, pag. 9f.]

[80] Dintre toate creaturile, creștinul nu doar că este o creatură, ci este una care își acceptă, care spune „Da” acestui statut de creatură. Unui mare număr de creaturi nici măcar nu li se cere să facă această afirmație. Omului însă i s-a cerut. Dar omul ca atare nu este nici în măsură și nici dornic s-o facă. Începând încă de la Adam, el trăiește într-o iluzie continuă cu privire la sine. El vrea mereu să fie mai mult decât o creatură și nu vrea să fie sub stăpânirea lui

214

Dumnezeu. Însă creștinul face această afirmație care îi este cerută omului . . .

El vede ceea ce alții nu văd. Lumea în care el trăiește împreună cu toate celelalte creaturi ar putea să fie la fel de bine o agitație și un tumult aparent zadarnic, fără vreun stăpân și fără vreun scop. Mulți îl văd astfel. Dar creștinul vede în această desfășurare a evenimentelor suveranitatea universală a unui legiutor. Suveranitatea aceasta ar putea fi a legii naturale, a destinului, a hazardului, sau chiar a diavolului. Sunt mulți cei care văd astfel lucrurile. Dar creștinul vede aici suveranitatea universală a lui Dumnezeu, Dumnezeu Tatăl, care este Părintele său, Tatăl său. El vede acel centru în jurul căruia se constituie și se desfășoară toate procesele din lume. Ceea ce-l face să fie creștin este faptul că el îl vede pe Isus Christos, Fiul lui Dumnezeu, în smerenia dar și în măreția umanității Sale, și pe sine însuși unit cu El, aparținându-i Lui, având viața pe care El i-o dăruiește și pe care totodată l-o pune lui Isus Christos la dispoziție. Și văzându-L pe El, creștinul vede autoritatea legislativă, executivă și judecătorească în și totodată deasupra tuturor lucrurilor. El vede autoritatea lui Dumnezeu, autoritatea Tatălui, iar pe sine se vede supus acestei autorități ca acela care este unit cu Fiul și îi aparține Fiului.

Numai creștinul vede acest centru al procesului lumii. Numai creștinul vede în acest centru pe Fiul lui Dumnezeu, ca pe Cel care are puterea în cer și pe pământ, și, prin El, pe Tatăl, iar pe circumferință se vede pe sine ca pe un copil al Tatălui, pe care Tatăl l-a luat spre înfiere de dragul Fiului. Comunitatea creștină nu este altceva decât adunarea celor strânși în jurul Cuvântului care ne spune acest lucru, care ni-l explică și ni-l revelează, o adunare a celor ai căror ochi sunt deschiși la acest fapt. Numai creștinul este un membru al acestei comunități, un individ care s-a alăturat celorlalți datorită acestui Cuvânt și ai cărui ochi sunt deschiși la acest fapt. Există creaturi care nu au nevoie de ochi pentru aceasta, căci și fără să vadă ele sunt purtate de puterea acestei ordini și au parte de siguranța și de pacea ei. Alte creaturi

au ochi pentru aceasta, dar nu vor și nu pot să-i deschidă. Dar creștinul are ochii deschiși. De aceea el are libertatea și bucuria reală de a-și mărturisi calitatea de creatură și, în consecință, supunerea fără rezerve și fără pretenții față de suveranitatea universală a lui Dumnezeu.

Ceea ce el vede în centru și pe circumferință nu este ceva care să-l sperie și de care el să vrea mai degrabă să fugă. Dumnezeu Tatăl, Creatorul, Cel care guvernează lumea, nu este în mod vădit un opresor, iar Christos, chiar și în aspectul său de creatură, nu este în niciun fel oprimat. Nu există aici nimic care să-l sperie, nimic care să-l facă să fugă sau să se revolte. A fi în întregime și fără rezerve o creatură subordonată nu este în niciun caz o constrângere, o nenorocire, o insultă sau o umilință pentru omul care, creștin fiind, poate să vadă actualizate în Isus Christos atât suveranitatea lui Dumnezeu cât și subordonarea creaturii. El realizează că toate tentativele de a se sustrage acestui fapt sunt zadarnice și că a încerca să-l ascunzi sau să-l ocolești înseamnă a te complăce într-o iluzie lipsită de sens. Dacă relația dintre Creator și creatură este relația pe care el poate s-o vadă în Isus Christos, atunci a trăi într-o astfel de relație este cu adevărat ceva dezirabil, reprezintă o existență în cea mai înaltă libertate și în cea mai mare fericire cu putință. A trebui să mărturisești acest lucru nu este o lege oarbă, ci o invitație plină de căldură. Nu împotriva voinței sale, ci în mod firesc, nu cu silă, ci cu bucurie, va afirma creștinul această relație, își va însuși această relație și va trăi în cadrul oferit de ea. Prin urmare, pe el, această realitate nu-l costă nimic; el nu trebuie să-i dea naștere prin eforturi, nu trebuie să se lupte ca s-o atingă. Ea ajunge la el în același mod în care ajunge la el ceea ce el vede. Iar aceasta înseamnă că faptul de a fi o creatură a lui Dumnezeu nu-l face să cadă în aroganță. Și mai înseamnă că el nu-și asumă niciun merit și nu are nicio pretenție pentru faptul că mărturisește fără nicio rezervă ceea ce alte creaturi și alți oameni nu pot și nu vor să mărturisească.

Faptul că el procedează în felul acesta nu reprezintă un triumf al onestității sale, ca individ. Și alți oameni pot fi la fel de onești ca el sau poate chiar mai onești. Pur și simplu, ceea ce el vede îl face să fie de partea realității. Și ca atare el nu face altceva decât să profite de o ofertă, de o invitație. El trece printr-o ușă deschisă, dar pe care nu el a deschis-o, și intră într-o cameră de ospăț. Acolo el își ocupă cu bucurie locul la masă, în compania cârciumarilor, a animalelor, a plantelor și a pietrelor, acceptând solidaritatea cu ele, fiind prezent acolo la fel ca și ele, în calitatea de creaturi ale lui Dumnezeu. Simplul fapt că el vede, precum și ceea ce el este capabil să vadă drept centru și circumferință, adică Creatorul și creatura, sunt elementele pe baza cărora lui i se face această ofertă, această invitație și i se deschide ușa către această realitate cu totul specială. . .

În practică, bineînțeles că el se confruntă în fiecare zi cu necunoscutele lumii, cu câmpiile și cu prăpăstiile, cu luminile orbitoare și cu întunecimile, cu toate felurile de evenimente ce se produc în lumea căreia îi aparține cursul propriei sale vieți. Firește că el poate continua să se întrebe: De unde?, Încotro?, De ce?, Pentru ce? Bineînțeles că el nu posedă vreo cheie magică pentru toate misterele marelui proces al existenței, care-l copleșesc în fiecare clipă sub o formă nouă, și nici pentru misterele propriei sale existențe ca o parte constitutivă a procesului istoric al întregii realități create. Dimpotrivă, el va ști că niciuna din cheile magice pe care oamenii au crezut că le-au descoperit și le posedă nu are vreo valoare. El va fi întotdeauna cel mai surprins, cel mai impresionat, cel mai tulburat și cel mai bucuros în fața evenimentelor. El nu va fi ca o furnică ce a prevăzut totul dinainte, ci asemenea unui copil într-o pădure sau în Ajunul Crăciunului, unul mereu uimit de evenimentele, întâlnirile și experiențele de care are parte, precum și de grijile și de îndatoririle care-i revin. El este cel mereu obligat să înceapă din nou, luptându-se cu posibilitățile care i se deschid și cu imposibilitățile care-i stau împotrivă. Dacă ne este îngăduit să spunem astfel, viața în lume, cu toate bucu-

riile și necazurile ei, cu contemplarea și activitatea pe care le presupune, va fi întotdeauna pentru el un subiect realmente interesant; sau, ca să folosim o expresie mai îndrăznească, va fi o aventură pentru care el nu are, în esență și în ultimă instanță, nicio aptitudine proprie.

Și toate acestea nu fiindcă el nu ar ști despre ce e vorba, ci tocmai fiindcă știe, fiindcă posedă o „înțelegere” a sursei din care derivă totul și pornind de la care, direct sau indirect, i se întâmplă totul. Este vorba despre „înțelegerea” creaturii în raport cu Creatorul ei, despre înțelegerea de sine a unui copil care se raportează mereu la tatăl său. Cel puțin cu un lucru el nu trebuie să-și frământa mintea. În legătură cu lucrul acesta el nu are a-și pune întrebări, nu trebuie să caute mereu noi răspunsuri și noi soluții. Fiindcă el a învățat odată pentru totdeauna cine este această sursă, la ce se poate aștepta în mod fundamental de la ea și ce va primi el mereu de la ea. Dar în privința modului concret, a formei concrete în care i se vor arăta cele ce își au originea în această sursă, el este la fel de neștiutor și de curios ca un copil, mereu surprins și deschis la ceea ce vine. Dar indiferent ce și sub ce formă vine, el își va da seama că vine de la sursa aceasta unică. Și oricât de stranie ar putea să pară această formă, oricât de agasantă chiar, el o va aproba întrucât vine de la acea sursă. El va fi întotdeauna, poate nu capabil, dar cel puțin dispus și pregătit să perceapă semnificația și conținutul pozitiv – și, având în vedere sursa, este vorba despre ceva pozitiv în cel mai înalt grad – a ceea ce vine. El va fi întotdeauna dispus și pregătit să coopereze în loc să adopte o atitudine de critică, de opoziție arogantă și nemulțumită sau, atunci când e posibil, să se retragă îmbufnat într-un colț, ca un spectator sceptic. El va permite mereu ca totul să-l implice direct și, în toate aspectele experiențelor și atitudinilor sale, el va permite ca, în cele din urmă și în mod fundamental, totul să aibă pentru el o semnificație pozitivă.

În cele din urmă și în mod fundamental el va fi recunoscător și, în lumina acestei recunoștințe, el va privi înain-

te către cele ce urmează să vină. El va ști întotdeauna care a fost sensul celor ce s-au întâmplat și care va fi sensul celor ce urmează. El va fi întotdeauna copilul care se ține aproape de tatăl său. Aceasta este cunoașterea pe care o are creștinul despre suveranitatea divină. Ea nu implică niciun fel de aroganță. Ea rămâne în limitele realității în care creștinul se poate cunoaște pe sine ca o creatură aflată sub suveranitatea lui Dumnezeu, la fel ca orice altă creatură. [III, 3, pp. 240-243]

[81] Trebuie să mă întorc încă o dată la Wolfgang Amadeus Mozart. De ce este omul acesta incomparabil? De ce, pentru cineva gata să îl asculte, el a produs, în aproape fiecare portativ pe care l-a conceput și l-a compus, un tip de muzică pentru care „frumos” nu este un epitet adecvat, o muzică care nu este, pentru creștinul adevărat, simplu divertisment, bucurie sau edificare, ci hrană și băutură, o muzică reconfortantă și care oferă călăuzire pentru nevoile sale, o muzică ce nu este niciodată sclava tehnicii sale de compozitor, ce nu este nici sentimentală, ci una care se „mișcă” liber și eliberator, fiindcă este înțeleaptă, puternică și suverană? De ce se poate susține că Mozart are un loc în teologie, mai ales în doctrina creației și în escatologie, deși el nu a fost un părinte al Bisericii și, pare-se, nici măcar un creștin foarte fervent, fiind un romano-catolic ce a dus o viață ce ni s-ar putea părea mai degrabă frivolă atunci când nu era ocupat cu munca lui?

Este posibil să i se acorde această poziție fiindcă el a știut despre creație ceva ce nici adevărații părinți ai Bisericii, nici Reformatorii noștri, nici ortodocșii, nici liberalii, nici exponenții teologiei naturale, nici cei înarmați din greu cu „Cuvântul Domnului”, și, cu siguranță, nici existențialiștii, nici alți mari muzicieni dinaintea lui sau de după el, nu au știut sau nu au putut să exprime și să susțină acel lucru așa cum a făcut-o el. În această privință el a avut o puritate a inimii prin care i-a depășit cu mult atât pe optimiști cât și pe pesimiști. 1756-1791! O perioadă în care Dumnezeu era

ținta atacurilor, fiind făcut responsabil pentru cutremurul de la Lisabona, iar teologii și alți oameni bine intenționați întâmpinau mari dificultăți în a-L apăra. În fața problemelor puse de teodicee, Mozart avea de partea lui pacea lui Dumnezeu, care transcende de departe toate raționamentele critice sau speculative care laudă sau blamează. El lăsase în urmă toate aceste probleme. Și atunci de ce să se mai preocupe de ele? El auzise, și îi face și pe cei ce au urechi de auzit să audă, chiar și în zilele noastre, că noi, până când se vor împlini vremurile, nu vom putea să percepem întregul context al lucrărilor providenței. În lumina acestei finalități a auzit el armonia creației, din care face parte și umbra, dar o umbră care nu este întuneric; aici deficiența nu este înfrângere, tristețea nu poate să devină disperare, necazurile nu pot degenera în tragedie, iar melancolia infinită nu are în final câștig de cauză. Astfel că în această armonie buna dispoziție nu este fără limite, dar lumina este cu atât mai strălucitoare cu cât izbucnește din umbră. Dulceața este în același timp și amară și tocmai de aceea nu poate să îngreșoșeze. Viața nu se teme de moarte, ci o cunoaște foarte bine. Iar lumina este întotdeauna strălucitoare (*Et lux perpetua lucet* (sic!) *eis*), chiar și în moartea ce a cuprins Lisabona.

Mozart nu a văzut lumina aceasta mai mult decât o vedem noi, în schimb el a perceput întreaga lume creată ca fiind învăluită în ea. A fost așadar întru totul normal ca el să nu audă o notă mijlocie sau neutră și să audă pozitivul cu o intensitate mult mai mare decât negativul. El a auzit negativul numai în pozitiv și împreună cu acesta. Dar, cu toată opoziția dintre cele două, el le-a auzit împreună, ca de pildă în Simfonia în G-minor din 1788. El nu a auzit nicio dată doar pe unul dintre acestea, izolat într-un mod abstract. El a auzit ceea ce există în mod concret și de aceea compozițiile sale au fost și sunt muzică totală. Auzind creația fără resentimente și imparțial, el a produs nu numai propria lui muzică, ci și pe cea a creației, o dublă, dar cu toate acestea armonioasă, preamărire a lui Dumnezeu.

El nu a avut nevoie și nici nu a dorit să se reprezinte pe sine, vitalitatea lui, regretele sale, pietatea sa, sau orice altă intenție de-a sa. Este remarcabil modul în care el a reușit să evite să cadă în mania exprimării de sine. El s-a oferit pur și simplu să fie unealta care să facă astfel încât niște bucățele de corn, metal și catgut să servească drept voci ale creației, uneori fiind în prim plan, uneori acompaniind și alteori în armonie. El a făcut uz de o gamă de instrumente, începând cu pianul și vioara, cornul și clarinetul, și terminând cu venerabilul fagot, vocea umană având și ea un loc între ele și distingându-se tocmai prin lipsa oricărei pretenții de distincție. Din toate acestea el a extras o anumită muzică, punând în serviciul ei până și emoțiile omenești, și nu invers. El însuși nu a fost decât o ureche pentru muzica aceasta și mijlocitorul ei către alte urechi. A murit atunci când, potrivit înțelepciunii lumești, viața lui activă era abia în pragul adevăratei împliniri. Dar cine poate spune că, după „Flautul Fermecat”, „Concertul pentru Clarinet” din octombrie 1791 și „Requiem”, ea nu fusese deja împlinită? Și oare toate realizările acestea nu erau deja implicate în lucrările sale de la 16 sau 18 ani? Nu se aud ele deja în ceea ce ne-a parvenit de la foarte tânărul Mozart? El a murit în mizerie ca un „soldat necunoscut” și, alături de Calvin sau de biblicul Moise, mormântul său nu e cunoscut. Dar ce mai contează aceasta? Ce contează un mormânt atunci când se permite ca o viață să exprime, simplu și fără pretenții, și prin urmare, într-un mod senin, autentic și impresionant, creația cea bună a lui Dumnezeu, care cuprinde în ea atât limitele cât și sfârșitul omului.

Fac aici paranteza aceasta, înainte de a începe să discut despre haos, fiindcă în muzica lui Mozart – și mă întreb dacă același lucru mai poate fi spus despre orice altă lucrare înainte sau după el – avem dovada clară și convingătoare că este o insultă adusă creației s-o acuza de a fi ceva cu totul haotic pe motiv că include și un „Da” și un „Nu”, ca și cum ar fi orientată cu o parte către Dumnezeu, iar cu cealaltă către nimicnicie. Mozart ne face să auzim că și în acest din

urmă aspect, și deci în totalitatea ei, creația își slăvește Creatorul și, ca atare, este perfectă. Aici, în miezul problemei, iar aceasta nu poate fi considerată o realizare neînsemnată, Mozart a creat ordine pentru cei care au urechi de auzit și a făcut-o mai bine decât ar putea s-o facă vreo deducție științifică. Acesta este aspectul pe care am dorit să-l subliniez. [III, 3, pp. 297-299]

V. CONDIȚIA UMANĂ

Dacă Isus Christos nu este doar o lumină între altele, ci „lumina lumii”, gândirea creștină care ia în serios acest lucru poate găsi numai în această sursă informații definitive privitoare la om, la natura și la destinul său. Barth proiectează astfel în III,2 o antropologie care permite ca și alte științe și teorii antropologice să aibă ceva de spus în ceea ce privește existența umană, să elucideze fenomene ale umanului, dar care totodată își derivă concepțiile decisive despre om pe baza existenței umane a lui Isus Christos. Caracteristicile centrale ale ființei umane sunt: (1) umanitatea sa ca părtășie cu aproapele; (2) trupul și sufletul stau atât într-o unitate inseparabilă cât și într-o diferențiere insurmontabilă; (3) temporalitatea sa ca o ocazie unică ce se întinde de-a lungul intervalului cuprins între începutul și sfârșitul său.

[82] Arătându-Și slava Sa - acesta este modul în care Dumnezeu răspunde la adorarea ființei Lui de către creaturile Sale. Aceasta nu se datorează abilității sau înclinației lor, capacității și bunăvoinței lor de creatură, și cu atât mai puțin înțelepciunii sau dorinței omului carnal. Ea derivă din prezența Creatorului care este acordată creaturii. Nu este o prezență nepăsătoare sau sterilă. Nu este prezența unei confruntări surde. Nu este o prezență care lasă ochii orbi tot orbi, iar urechile surde tot surde. Este o prezență care le deschide. De asemenea, este o prezență care dezleagă limbile ce au fost legate. Slava lui Dumnezeu este bucuria lăuntrică a ființei Sale divine, care emană din El, care se revarsă din plin, care în abundența sa nu este satisfăcută cu sine, ci se împărtășește pe sine și altora. Toate lucrările lui Dumnezeu trebuie înțelese întâi de toate tocmai pe baza acestui lucru. Toate împreună, fără cea mai mică excepție,

participă la manifestarea slavei lui Dumnezeu și la împărtășirea bucuriei Sale. Ele reprezintă materializări ale luminii în afara Lui, pe baza luminii din interiorul Lui, lumină care este El Însuși. Ele sunt expresii ale bucuriei infinite din adâncul ființei Sale divine.

Din această perspectivă trebuie întotdeauna privite toate creaturile Sale; Dumnezeu le iubește fiindcă ele, departe de a avea o existență autonomă și o semnificație în ele însele, își au ființa și existența implicate în procesul de slăvire a lui Dumnezeu, în procesul de împărtășire a bucuriei imanente a lui Dumnezeu. Menirea lor este aceea de a da un răspuns pozitiv, chiar dacă într-un mod imperfect, la oferta bucuriei veșnice a Divinității, ofertă făcută lumii efemere. Aceasta este menirea pe care omul a primit-o încă de la începuturi, dar pe care apoi a pierdut-o, pentru ca mai apoi să o primească din nou, amplificată într-un grad infinit prin participarea personală a lui Dumnezeu în procesul de de-săvârșire a omului în Isus Christos. Reacția lui Dumnezeu împotriva păcatului, semnificația sfînteniei Sale, a judecății Sale, semnificație care nu se pierde ci este împlinită chiar și în chinurile iadului, fac ca Dumnezeu să fie slăvit și ca slava Lui să nu se lase diminuată, perturbată în bucuria ei. Nimic nu poate opri revărsarea plinătății acestei bucurii. Împlinirea acestei meniri este așteptată din partea întregii creații fiindcă acest Dumnezeu este sursa din care ea provine. În lumina acestui Dumnezeu trebuie să fie percepută întreaga creație.

ie. Acesta este secretul creaturilor, care într-o zi va ieși la iveală, va fi revelat. Acest lucru ni se cere nouă întotdeauna și întotdeauna trebuie să considerăm că el merită atenția și interesul nostru. Trebuie să fim mereu gata să revelăm acest lucru. Creatura nu are o voce a sa proprie, nu țintește să-și creeze propria sa imagine, ci se face pe sine ecoul și reflexia slavei lui Dumnezeu. Devine aceasta și atunci când este la înălțime, dar și când cade în abis și atunci când este în fericire, dar și când este în mizerie. Îngerii fac acest lucru (și, din păcate, noi am uitat aproape cu

totul că suntem înconjurați de îngeri ca martori de prim rang ai slavei divine), dar o fac și cele mai mărunte creaturi. O fac împreună cu noi sau fără noi, și o fac uneori împotri-va noastră, ca să ne rușineze și să ne fie de învățătură. O fac fiindcă nu ar putea altfel. Ele nu ar putea să existe fără să facă acest lucru și numai pe acesta, întotdeauna și totodată ca mod specific de a fi. Iar atunci când omul își acceptă destinul în Isus Christos, în promisiunea și în credința care îi arată participarea sa deplină, în viitor, la slava lui Dumnezeu, participare care a început deja aici și acum, el este ca un întârziat care se strecoară pe furiș în corul creației, în cer și pe pământ, cor care nu a încetat niciodată să-și aducă prinosul, ci doar a suferit și a suspinat, cum o face și acum, fiindcă omul, centrul vieții sale, în inimaginabila sa smin-teală și nerecunoștință, nu-i aude vocea, nu sesizează re-flexia, ecoul slavei divine, sau le aude pe acestea într-un mod complet pervertit și refuză să participe la bucuria ce-l înconjoară.

Acesta este păcatul omului, judecat și iertat în Isus Christos, pe care Dumnezeu Însuși l-a transformat în bine și l-a lăsat în urmă. În Isus Christos, acesta a devenit, odată pentru totdeauna, trecut, iar în slava eternă care ne stă în față el nu va mai exista deloc, nici măcar ca trecut. În eterni-tatea din fața noastră geamătul creației va înceta, iar omul își va trăi pe deplin menirea sa de a ajunge reflexia și ecoul lui Dumnezeu, martorul slavei divine care se întinde pretu-tindeni deasupra lui, bucurându-se laolaltă cu Dumnezeu, Cel care are în Sine bucuria eternă și care este El Însuși bu-curie eternă. [II, 1, pp. 647-649]

[83] Inevitabil, această caracteristică specială a omului are o anumită relevanță și în ceea ce privește cerul, pământul, ba chiar cosmosul, în întregul său. Omul nu este lumea, nici o reflexie a lumii, și nici măcar ceea ce este esențial în lume. E mai puțin decât atât, am putea spune, dar, de ase-menea, va trebui să afirmăm că e mai mult de atât. El este punctul din univers unde, în pofida naturii sale foarte dife-

rite de natura lui Dumnezeu, relația universului cu Dumnezeu este pusă în evidență. Faptul că intenția lui Dumnezeu față de Univers este revelată în om nu poate fi lipsit de semnificație pentru înțelegerea caracterului specific al universului. Cerurile și pământul, trecutul și viitorul, au fost create prin voința și lucrarea lui Dumnezeu, care l-a creat și pe om. Au fost toate acestea create pentru același scop?

Nu avem o cunoaștere nemijlocită a cerului și a pământului care să ne justifice să mergem atât de departe cu afirmațiile. Totuși, putem afirma acest lucru pe căi indirecte, pe baza cunoașterii noastre despre om, așa cum poate fi aceasta dedusă din Cuvântul lui Dumnezeu. Cel care este Creatorul omului este și Creatorul cosmosului, iar planul Lui pentru acesta din urmă, deși ascuns, nu este altul decât planul Lui pentru noi, plan care ne-a fost revelat. Prin urmare, în relația dezvăluită a lui Dumnezeu cu omul este dezvăluită și relația Lui cu universul. Nu este lipsit de semnificație faptul că atât în Vechiul cât și în Noul Testament, cerurile și pământul, elementele și locuitorii lor sunt întotdeauna descriși nu numai ca martori, dar și în calitate de colaboratori la lucrarea lui Dumnezeu și la venerarea Lui de către om. Aceasta nu are la bază o anumită concepție despre lume, ci una despre om, care vede în el punctul din cosmos unde sunt dezvăluite gândurile Creatorului, care elucidează natura umană, în toată complexitatea sa, și care totodată ne îndreaptă privirea asupra acelei puteri absolute care pune cosmosul în mișcare, acel cosmos care este lipsit de lumină interioară și care nu ne poate revela planul divin care-l guvernează.

Omul aflat în legământ cu Dumnezeu este cel care revelează acest plan și o face într-o manieră reprezentativă pentru întregul cosmos. El nu este singur, ci se găsește în cosmos și numai el aruncă lumină asupra cosmosului. Fiindcă el este lumină, și cosmosul este lumină. Atunci când este dezvăluit legământul omului cu Dumnezeu, se vede că și cosmosul este implicat în același legământ. [III, 2, pag.18 f.]

[84] Harul lui Dumnezeu în Isus Christos reprezintă atât fundamentul noetic cât și fundamentul ontic al acelei creaturi care este ființa umană. Harul reprezintă ambele într-o unitate aproape indisolubilă și, ca să evităm repetițiile, îl putem considera simultan în această dublă calitate. Ceea ce știm cu adevărat despre om știm datorită harului. Căci statutul real al omului, cine și ce este el, ne sunt aduse la cunoștință prin har. Ceea ce pretindem că știm despre om pe baza a altceva decât harul doar pretindem că știm. La o examinare mai atentă, vom observa că orice alt tip de cunoaștere despre om nu reprezintă altceva decât o ipoteză de lucru formulată pe baza înțelegerii de sine a omului. Aceasta poate considera omul fie în calitatea sa de făptură naturală ce trăiește în mijlocul naturii, alături de alte făpturi ale naturii, adică așa cum îl percepem noi pe om cel mai adesea, îl poate considera în calitatea sa de ființă rațională, de ființă etică ce are capacitatea de a se individualiza într-un mod specific la nivelul naturii și de a deveni, într-o anumită măsură, stăpânul acesteia; îl poate considera în condiția sa existențială având în vedere capacitatea sa de a-și auto-impune limității sau pe cea de a se depăși pe sine, în totalitatea sa; sau îl poate considera în condiția sa de ființă socială, de participant la istoria neamului omenesc, care dispune atât de capacitatea de a experimenta istoria cât și de capacitatea de a face el însuși istoria. Toate acestea reprezintă ipoteze posibile și necesare referitoare la anumite aspecte particulare ale ființei umane, dar ele nu rezolvă problema caracteristicii esențiale, adică a omului însuși. Problema este rezolvată doar dacă avem ca punct de plecare faptul că omul este ființa față de care Dumnezeu și-a manifestat harul în Isus Christos. Rezultă de aici o concepție despre om care cu siguranță nu elimină și nici măcar nu pune în umbră aspectele fenomenale ale existenței umane, care nu contrazice și nu face de prisos acele ipotezele de lucru formulate pe baza înțelegerii de sine a omului, o concepție care chiar le oferă un fundament solid acestor ipoteze dar care, în opoziție cu ele, se referă la ceea ce este real în

om, la omul însuși. În faptul, dezvăluit nouă în Cuvântul lui Dumnezeu, că Dumnezeu își revărsă harul Său asupra omului prin Isus Christos, nu vedem confirmată sau infirmată niciuna din aceste ipoteze, nici nu ni se propune vreo ipoteză nouă despre om, ci îl vedem pe omul însuși, vedem ce și cum este el cu adevărat.

Prin această revărsare a harului nu ni se comunică doar „Iată-l pe Dumnezeul tău”, ci și „Iată omul!” (*Ecce homo*)! Revelația nu este doar oglinda inimii părintești a lui Dumnezeu, ci și a condiției specifice a omului. În ce fel și în ce măsură? Pur și simplu în măsura în care prezența și revelația adevăratului Dumnezeu într-un om real se opune oricărei religii, se opune chiar și unei religii a harului. Când vedem slava lui Dumnezeu existând în Isus Christos, atunci, laolaltă cu vederea Dumnezeului cel înalt, ba chiar inclusă în vederea acestui Dumnezeu, avem și viziunea omului, umilit, acuzat și judecat ca o creatură vinovată și pierdută. Doar astfel îl mai putem percepe pe om, adică ca fiind sub mânia judecății divine, dar, în același timp, ridicat și slăvit în calitatea sa de creatură aleasă și creată de Dumnezeu dintru eternitate. Acesta este omul real, omul văzut în oglinda harului lui Dumnezeu, care i-a fost oferit lui în Isus Christos. [Ill, 4, p. 41f.]

[85] Harul lui Dumnezeu este acela care stabilește din ce anume constă existența noastră ca oameni. Ce înseamnă să fii om, așa cum este stabilit acest lucru prin harul lui Dumnezeu? Înseamnă să fii cineva care stă în picioare, merge, trăiește și moare având cunoștință de faptul că Dumnezeu își arată harul Său față de el, că Dumnezeu l-a făcut pe om al Său. Înseamnă să fii cineva pentru care Dumnezeu a intervenit în felul acesta, în favoarea căruia a procedat în felul acesta. Înseamnă să fii cineva pentru a cărui condiție ca om Isus Christos Însuși stă înaintea lui Dumnezeu, potrivit voinței lui Dumnezeu, în numele lui Dumnezeu și prin împuternicirea lui Dumnezeu, în toată înțelepciunea și plenitudinea puterii lui Dumnezeu. Omul care ajunge să

stea astfel înaintea lui Dumnezeu este complet acoperit de El, este complet despuiat de slăbiciunile sale, de egoismul său și este oferit pe de-a-ntregul ca o jertfă vie lui Dumnezeu. Prin aceasta însă, el obține sfințenia și slava deplină. [II, 2, pag.558f.]

[86] Determinarea statutului ontologic al umanului va avea ca punct de plecare faptul că un om între toți ceilalți oameni este omul Isus. Atâta timp cât vom alege oricare alt punct de plecare în studiul nostru, nu vom atinge decât nivelul fenomenal al umanului. Suntem condamnați la abstracțiuni atât timp cât atenția ne este acaparată de alți oameni sau, mai degrabă, de om în general, ca și cum am putea învăța ceva despre omul real prin studierea omului în general, făcând abstracție de faptul că un om între toți ceilalți oameni este omul Isus. Pierdem în aceste situații punctul de sprijin ce ne este dat dincolo de umanitate și, prin urmare, posibilitatea de a descoperi care este condiția ontologică a omului. Antropologia teologică nu are de ales în această chestiune. Ea încetează a mai fi antropologie teologică dacă încearcă să pună întrebarea despre adevărata natură a omului și să-i dea un răspuns din orice alt unghi.

Trebuie să luăm aminte la cine și la ce este omul Isus. Așa cum am văzut, El este singura ființă de tipul creaturii în a cărei existență ne întâlnim imediat și nemijlocit cu ființa lui Dumnezeu. De asemenea, El este și acea ființă de tipul creaturii în a cărei existență s-a produs lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu pentru toți ceilalți oameni. El este acea ființă de tipul creaturii care întrupează suveranitatea lui Dumnezeu, sau invers, suveranitatea lui Dumnezeu care ia forma unei ființe de tipul creaturii. El este acea ființă de tipul creaturii a cărei existență constă în a duce la îndeplinire voința lui Dumnezeu. În fine, el este acea ființă de tipul creaturii care nu doar că există din Dumnezeu și în Dumnezeu, ci, mai mult decât atât, există doar pentru Dumnezeu în tot ceea ce face, care nu există pentru sine însăși.

Din cunoașterea omului Isus am dedus criteriile care indică limitele între care trebuie să se miște orice încercare de a cunoaște natura umană. Am fost astfel preveniți să nu confundăm ceea ce este real în om cu simplul fenomen uman. Am ajuns să nu mai putem accepta acele caracteristici ale omului în care relația lui cu Dumnezeu, participarea lui la istoria relației dintre el și Dumnezeu, nu sunt prezentate ca sens al vieții omului. De asemenea, nu mai putem accepta nici acele caracteristici ale omului în care slava lui Dumnezeu, suveranitatea Lui, scopul Lui și slujirea Lui nu sunt prezentate ca sens al vieții omului. A trebuit de asemenea să adoptăm o atitudine critică și față de acele teorii în care conceptul de Dumnezeu, deși juca un rol deloc lipsit de însemnătate, rămânea totuși un concept gol, care nu avea nimic de-a face cu lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu și cu prezența Sa în domeniul uman. Trebuie acum să arătăm în ce măsură determinarea condiției ontologice a omului rezultă din faptul că un om între toți ceilalți oameni este omul Isus, o ființă de tipul ființelor create.

Primul aspect pe care-l evidențiem este că mesajul Bibliei privitor la acest om are, între altele, această semnificație ontologică. Vorbind despre acest om, Biblia face afirmații despre toți ceilalți oameni, cei care au trăit înaintea Lui și cei care au trăit după El, cei care L-au cunoscut și cei care nu-L cunosc sau Îl cunosc numai indirect, cei care L-au acceptat și cei care L-au respins. Se spune despre aceștia că sunt ființe create cu care acest om se aseamănă, în ciuda tuturor deosebirilor dintre ei, și în a căror lume, în al căror timp și în părtășie cu care a trăit omul acesta unic, asemenea fiecăruia dintre ei. Aceasta are o anumită relevanță în ceea ce privește ființa și natura fiecăruia om prin simplul fapt că și El a fost un om între toți ceilalți oameni. Nimeni, nimic și nicăieri nu se va putea schimba faptul că El a fost om.

Faptul că El a fost om este plin de relevanță pentru orice alt om alături de care El a trăit și care, prin aceasta, devine altceva decât ar fi fost dacă Isus nu ar fi fost tot om. Ține

de esența umană a fiecărui om că Isus este tot om și că orice om are în El un Aproape, un Tovarăș și un Frate. Prin urmare, omul nu are de ales în această privință. Problema dacă și în ce măsură îl cunoaște pe acest Aproape și ce atitudine adoptă față de El este fără îndoială importantă, dar rămâne totuși secundară în raport cu ceea ce s-a decis deja și anume faptul că este imposibil ca cineva să fie om fără să aibă în Isus un Aproape. Problema aceasta a fost decisă odată pentru totdeauna pentru orice om. Nu putem fugi de acest Aproape. El rămâne, în mod implacabil, Aproapele nostru. Iar noi, ca oameni, suntem cei printre care Isus este tot un om, asemenea nouă, în ciuda tuturor deosebirilor ce există între Isus și noi.

Teologia antropologică nu trebuie să fie atât de timidă încât să nu insiste cu fermitate asupra celui mai simplu factor al situației, nici atât de confuză încât să sugereze orice alt posibil fundament pentru tezele sale, ci trebuie să afirme propoziția de bază, propoziția cea mai simplă cu putință, și anume că orice om este seamănul lui Isus. Mesajul biblic de care nu trebuie să ne îndepărtăm nu este, în această privință, nici timid și nici confuz. Într-o manieră plină de îndrăzneală, el constituie un mesaj despre acest om, iar prin tot ce ne spune despre El și totodată în lumina acestor spuse, el adoptă o poziție ontologică cât se poate de evidentă: existența acestui om unic privește pe oricare alt om și că faptul că El este tot om reprezintă fundamentul pe care trebuie să se bazeze orice altă abordare a ființei umane.

Merită observat faptul că mesajul biblic nu abordează niciodată omul pe baza vreunui alt temei. El nu apelează la raționalitatea lui, la responsabilitatea lui, la demnitatea umană sau la umanitatea lui intrinsecă. Nu se face nicio altă afirmație cu excepția aceleia că oricine poartă numele de om trebuie abordat în această calitate de om în numele lui Isus cu care orice om se află într-o continuitate indiscutabilă. Mesajul biblic are în vedere o umanitate aflată în această relație de continuitate, îl are în vedere pe om ca pe o ființă de la care ne așteptăm să răspundă imediat chemă-

rii la a se recunoaște pe sine ca atare, chemare adresată în numele lui Isus. El are în vedere caracterul de creatură al omului, așa cum se constituie el pe baza faptului că un om între toți ceilalți este omul Isus. Aceasta este subtilitatea ontologică pe care nu trebuie s-o ometem dacă vrem să înțelegem de ce, ca un mesaj despre ce este și face acest Om, și ca un mesaj despre credința în El, este acesta atât de încrezător și lipsit de rezerve, nu într-un mod „entuziast” ci, mai degrabă, într-unul plin de seriozitate. Mesajul vorbește despre Acela care, nu *a posteriori* ci *a priori*, de la începutul începuturilor, este Aproapele, Tovarășul și Fratele fiecărui om. [III, 2, pp. 132-134]

[87] Fiind Acela care a făcut toate lucrările Sale, Acela prin care Dumnezeu Însuși a lucrat în modul acesta, Acela care a trăit înfăptuind toate acele lucrări, El este omul nostru iar noi suntem în El. Prezentul nostru este al Său, istoria omului este istoria Lui. El reprezintă evenimentul concret al îndreptățirii omului și realitatea omului îndreptățit, El este Acela în care orice om se poate recunoaște pe sine, Acela în care fiecare om se recunoaște pe sine ca fiind cu adevărat îndreptățit. Nu există nimeni pentru ale cărui păcate și moarte El să nu fi murit, ale cărui păcate și moarte El să nu le fi îndepărtat, să nu le fi iertat prin moartea pe cruce. Nu există nimeni pe care El să nu-l fi îndreptățit, nimeni care să nu fi fost îndreptățit prin El. Nu există niciun om căruia să nu i se fi făcut oferta îndreptățirii prin învierea Lui din morți, nimeni al cărui om El să nu fie, care să nu-și afle îndreptățirea în El. Nimeni nu-și află îndreptățirea altfel decât în El, fiindcă în El și numai în El păcatele și moartea omului sunt mistuite, fiindcă în El și numai în El păcatele și moartea devin ceva de domeniul trecutului, fiindcă în El și numai în El s-a înfăptuit dreptatea care i se pretinde omului și s-a instituit dreptatea de care omul are nevoie pentru a merge înainte.

Încă o dată, nu există nimeni care să nu-și afle îndreptățirea desăvârșită, perfectă și ultimă în El, nimeni al cărui

păcat să nu fie iertat în El, a cărui moarte să nu fie omorâtă în El, nimeni a cărui îndreptăţire să nu fi fost împlinită odată pentru totdeauna în El. Prin urmare, nu există nimeni care să trebuiască să-şi obţină prin eforturi proprii această îndreptăţire. Nimeni nu mai e silit să parcurgă, prin propriile sale merite, prin propriile sale forţe, drumul de la ceea ce a fost el ca om decăzut până la ceea ce devine el ca om îndreptăţit, drumul de la ceea ce a fost el în trecut la ceea ce îl aşteaptă în viitor, drumul de la lumină la întuneric. Nu există nimeni care să trebuiască să realizeze lucrarea de îndreptăţire, să o repete pe aceasta de vreme ce ea s-a împlinit deja în El. Nu există nimeni al cărui trecut şi viitor, şi prin urmare al cărui prezent, El să nu şi le fi asumat şi garantat. Nu există nimeni pentru care El să nu fi acceptat dintru eternitate deplina obligaţie şi responsabilitate, pe care le poartă ceas de ceas, pentru totdeauna. Nu există nimeni care să nu fie împăcat cu Dumnezeu prin El şi care să nu rămână în această pace prin El, nimeni căruia să i se pretindă să încheie şi să menţină această pace prin sine însuşi, sau căruia să i se permită să se comporte ca şi cum el ar fi autorul acestei împăcări, fiind obligat s-o încheie şi s-o menţină prin forţele sale proprii. Nu există nimeni pentru care El să nu fi făcut totul prin moartea Sa şi care să nu fi primit totul prin învierea Sa din morţi. [IV,1, pag. 630]

[88] Dacă faptul că un om între toţi ceilalţi este omul Isus nu reprezintă ceva lipsit de importanţă, accidental sau secundar, ci ceva decisiv din punct de vedere ontologic, dacă a fi om înseamnă a fi împreună cu acest om, care este adevărata şi absoluta noastră parte complementară, dacă a fi om înseamnă a fi confruntat în mod concret cu acest om, atât de asemănător nouă şi totodată atât de diferit în deplina Sa măreţie divină, atunci faptul că suntem cu Dumnezeu nu este doar una din numeroasele determinaţii ale fiinţei noastre, doar o determinare secundară, care ar putea fi chiar rectificată, ci reprezintă determinaţia fundamentală, originară şi imuabilă.

Prin urmare, pentru om a fi fără Dumnezeu nu este o posibilitate, ci o imposibilitate ontologică. Omul nu este fără Dumnezeu, el este cu Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă, firește, că nu există oameni fără Dumnezeu. Păcatul este real, nu încapă îndoială în această privință. Dar, cu toate acestea, în sine, păcatul nu este o posibilitate, ci o imposibilitate ontologică pentru om. Noi suntem împreună cu Isus, deci cu Dumnezeu. Aceasta înseamnă că ființa noastră nu include, ci exclude păcatul. A fi în păcat, a fi lipsit de Dumnezeu, reprezintă un mod de a fi contrar umanității noastre. Fiindcă omul care este cu Isus, și tocmai aceasta este condiția ontologică a omului, este cu Dumnezeu. Dacă îl neagă pe Dumnezeu, omul se neagă pe sine însuși. Într-o astfel de situație el devine ceva ce nu este compatibil cu Acela care reprezintă adevărata sa parte complementară. El își alege propria imposibilitate. Și orice modalitate ofensatoare prin care se poate exprima lipsa lui Dumnezeu, de pildă necredința și idolatria, îndoiala și indiferența față de Dumnezeu, reprezintă, atât în formele teoretice cât și în cele practice, o ofensă cu care omul se împovărează, se întunecă și se corupe pe sine însuși. Reprezintă o periclitate a condiției sale de creatură: nu un atac superficial, temporar sau suportabil, ci unul radical, frontal și fatal la fundamentele acestei stări, la perpetuarea ei. Prin fiecare cedare în fața păcatului, natura omului este periclitată. Și invers, fiecare act de reabilitare și restaurare a relației cu Dumnezeu reprezintă o reabilitare și o restaurare a naturii sale de om. Căci a exista în calitate de om înseamnă a fi cu Isus și, prin urmare, cu Dumnezeu. Dintru început și într-un mod inevitabil condiția omului este aceea implicată de acest fapt. El se menține ca om dacă respectă această condiție și cade în neant dacă se îndepărtează de ea. [III,2, pag. 135f.]

[89] Nu aş putea să cred în Biserică dacă în ea și prin ea nu aş găsi speranță pentru om, așa cum este el.

Putem considera că această reprezentare a destinului omului constituie concepția creștină despre umanitate. Ea se deosebește în trei privințe de concepția stoică. În primul rând, ea nu se bazează pe perceperea și afirmarea unei așa-numite „naturi” a omului. În al doilea rând, faptul că i se atribuie omului o astfel de caracteristică inalienabilă (*character indelebilis*) nu reprezintă afirmarea existenței unei calități proprii a omului. În al treilea rând, ea nu-i atribuie omului ceva ce nu ar exista într-o formă pe deplin maturizată, adică doar o așa-numită dispoziție sau capacitate, ce ar putea fi eventual dezvoltată prin instruire și educație. Ea afirmă, în mod real și concret, care este destinul omului, proclamă o condiție istorică specifică a omului și a umanității, care constă dintr-o anumită misiune, din primirea unei anumite autorități și care este dusă la bun sfârșit prin participarea efectivă la Biserica lui Isus Christos. În lumina acestei condiții istorice specifice și într-un mod cât se poate de impresionant, i-a considerat Pavel pe păgâni (și bineînțeles că, odată cu el, și întreaga Biserică primară). . .

Biserica nu s-ar lua în serios dacă, în confruntarea cu lumea, ea nu ar privi-o ca deja schimbată prin acest fapt, dacă nu ar găsi speranță pentru om, nu pentru ceea ce este el și indiferent de faptul că omul este sau nu este revendicat de ea, ci pur și simplu fiindcă ea există și îl va revendica. Cum ar putea ea înceta vreodată să-l vadă pe om în lumina acelui „tu vei fi”, în care ea însăși trăiește? Cum ar putea să i se adreseze cu un steril „tu trebuie să fii”, și deci „tu încă nu ești”? Concepția creștină despre umanitate este, prin urmare, foarte diferită de cea stoică. Iar distincția nu trebuie să fie atenuată, ci trebuie conturată cât mai intens și mai clar. Ce putere poate să aibă și va avea o concepție care face afirmații doar cu privire la „natura” omului și la posibilitățile care urmează a fi duse la împlinire prin educație și care ar compensa neajunsurile acestei naturi? O astfel de concepție ar fi în permanență expusă unui scepticism cât se poate de justificat, nu numai în ce privește afirmațiile sale

despre natura umană, ci și cele despre posibilitatea de a desăvârși omul prin educație. Numai în Biserică, sau din partea Bisericii, a primit omul obișnuit, în condiția sa cotidiană, o perspectivă atât de liberă, atât de puternică, atât de deschisă și atât de sigură, o speranță plină de pace și de bucurie că el va fi aproapele meu, o concepție despre umanitate bazată pe o certitudine ultimă. [I,2, pag. 423]

VI. AGAPE ȘI EROS

Prin sacrificiul lui Isus Christos, sacrificiu ce își găsește forma desăvârșită în moartea Sa pe cruce, Dumnezeu Însuși, în calitate Sa de Dumnezeu-Fiul, de Fiu care ascultă de voința lui Dumnezeu-Tatăl, în calitate de Judecător care ia asupra Sa osânda celor judecați, ia partea omului care nu poate face nimic pentru a se salva pe sine însuși. Această lucrare a lui Dumnezeu are drept correspondent, de partea omului, ascultarea credinței, ascultare prin care se acceptă ceea ce a fost deja împlinit (IV,1). Asumându-Și o natură umană prin întruparea în Isus Christos, Dumnezeu l-a ridicat pe omul căzut, l-a înălțat, l-a făcut partener al legământului încheiat cu El, l-a înălțat la o viață nouă, la o viață îndreptățită. Această lucrare a lui Dumnezeu are drept correspondent, de partea omului, ascultarea în dragoste, prin care omul, fiind eliberat și fiind făcut capabil de a face fapte drepte, reproduce, în relația sa cu Dumnezeu și cu aproapele său, modul în care Dumnezeu a privit către el. Aceasta este tema celei de-a doua părți a volumului despre reconciliere (IV,2), de unde extragem un lung pasaj în care se face o comparație între *agape* și *eros*.

[92] Dragostea creștină îl abordează pe celălalt doar de dragul său. Ea nu îl dorește pe celălalt de dragul ei însăși. Îl iubește pe celălalt pur și simplu fiindcă el există, așa cum este el, indiferent dacă el valorează ceva sau nu. Îl iubește într-un mod liber. Este vorba chiar despre mai mult decât o simplă îndreptare către celălalt. În iubirea creștină, cel ce iubește, subiectul care iubește, îi oferă celuiălalt, obiectului iubirii sale, tot ceea ce este al lui, tot ceea ce el posedă. Oferă aceasta fără să-i fi fost cerut, fără să își pună problema

dacă celălalt îl merită, fără să se gândească ce va face celălalt după ce va fi primit ceea ce i se oferă. Face acest lucru doar în virtutea libertății depline pe care o are în această privință. Face acest lucru într-un mod absolut liber. Această libertate, cu care oferă subiectul care iubește, nu este limitată la ceea ce acest subiect ar „poseda”.

În cazul iubirii creștine, subiectul care iubește merge până într-acolo încât se dă pe sine. Subiectul care iubește este dispus să se ofere pe sine, să ofere acel sine de care el s-a lepădat, de la care el și-a luat fața. El se dă pe sine (deoarece toate ar fi fost în zadar dacă acest sacrificiu ultim ar fi lipsit), renunță la propriul sine, doar pentru a-l oferi pe acesta celuiilalt, aceluia către care el se îndreaptă în iubire. Pentru a realiza acest lucru, acela care iubește renunță la a mai fi propriul său stăpân și se pune pe sine la dispoziția celuiilalt, la dispoziția aceluia pe care îl iubește. El este liber să facă acest lucru. În acest mod liber iubește acela care este plin de dragoste creștină. Atunci când această acțiune este împlinită sub toate aspectele sale, când își atinge scopul prin aceea că cel ce iubește se dă pe sine, aceasta este dragostea creștină.

Tocmai în această acțiune, care există laolaltă cu credința (și, de asemenea, laolaltă cu speranța și cu toate celelalte) și care este împlinită doar alături de ele, doar odată cu ele, tocmai în aceasta constă viața activă a unui creștin, atât în ceea ce privește pe fiecare dintre acțiunile sale, considerate în mod individual, cât și în ceea ce privește scopul său final scopul său în genere. Trăirea pe deplin a unei astfel de vieți reprezintă problema principală cu care se confruntă acela care mânat de dragostea creștină.

După cum reiese din această analiză preliminară, dragostea creștină este foarte diferită de toate celelalte atitudini pe care obișnuim să le desemnăm prin cuvintele „dragoste”, „iubire”; totuși, în modul ei specific, ea reprezintă dragoste, chiar dacă este vorba despre o dragoste ce se desfășoară într-un mod cu totul aparte, care vizează ceva cu totul aparte. Pentru a da o imagine mai clară asupra acestui

tip de dragoste care ne interesează pe noi, vom trece la o scurtă analiză a celorlalte tipuri de dragoste. Acestea nu își au originea în lepădarea de sine, ci, din contră, într-o formă cât se poate de accentuată, de necontrolată, de intensificată, a egoismului natural. Fiind motivat de un astfel de egoism, subiectul care iubește simte chemarea și impulsul de a se îndrepta către celălalt. El este flămând și dorește acea hrană pe care o vede în celălalt.

Tocmai acesta este motivul pentru care el găsește interes în celălalt. Are nevoie de celălalt deoarece acesta are o anumită valoare și îi este de folos în atingerea unui anumit scop. Deoarece, prin ceea ce este el, prin ceea ce are el, celălalt promite ceva, apare dorința de a-l poseda pe acesta, de a-l controla, de a te bucura de el. Omul îl vrea pe celălalt pentru sine însuși: pentru a se înălța pe sine, pentru a se extinde, pentru a se stabili, pentru a-și lărgi perspectivele, pentru a da sens existenței sale sau pentru a o îmbogăți pe aceasta. Alteori îl vrea pe celălalt pur și simplu din nevoia de a se putea exprima pe sine însuși sau, chiar și mai simplu, din dorința de a găsi satisfacția pe care o caută prin tot zbuciumul său. Or, se întâmplă că, indiferent de cât de mult s-ar părea că oferă el atunci când își răsfășă într-un mod extravagant obiectul iubirii sale, în realitate, cel ce iubește în acest mod nu oferă nimic, ci doar se folosește de aceste lucruri ca mijloace pentru a câștiga obiectul dragostei sale, pentru a-l ține pe acesta alături de el, pentru a se bucura de el (așa cum păunul își etalează coada în fața partenerei sale sau așa cum o femeie își expune toate calitățile sale, interioare sau exterioare, naturale sau artificiale, doar pentru a-și însuși un bărbat).

Și se mai întâmplă un lucru și anume, că cel ce iubește în acest mod, oricât de mult s-ar părea că uită de sine însuși, oricât de mult s-ar părea că privește dincolo de sine, către obiectul dragostei sale (chiar și în sensuri foarte nobile, foarte spirituale), în realitate nu face altceva decât să se afirme pe sine cu și mai multă tărie în fața obiectului dragostei, prin aceea că îl câștigă, că îl ține pentru sine, că se

bucură de el, prin aceea că în toate aceste acțiuni se are în vedere pe sine, propria sa afirmare și găsirea a ceea ce el însuși caută. Cu tot aparentul sacrificiu de sine al celui care iubește, unirea cu cel iubit ca scop ultim al dragostei sale nu semnifică altceva decât faptul că obiectul iubirii este luat pentru sine, chiar dacă nu în sensul de a fi înghițit, consumat, și faptul că, prin aceasta, doar subiectul însuși mai rămâne acolo, asemenea lupului care a devorat-o pe Scufița Roșie și pe bunica ei.

Acest mod de a iubi ia forma unei acțiuni ciclice. Se caută infinitul prin transcenderea a tot ceea ce este finit, însă acest tip de demers, încă de la bun început, este conceput astfel încât (chiar și trecând prin infinit) să se întoarcă întotdeauna în punctul său inițial. Nu e nevoie ca obiectul acestui tip de dragoste să țină mereu de senzual. Poate fi obiect al dragostei și ceea ce este bun, adevărat sau frumos. Chiar și în forma sa senzuală, nu doar corpul, ci și sufletul, ar putea fi implicat (uneori chiar în mod fățiș, în mod total). Ba chiar, mai presus de toate obiectele și valorile, această dragoste poate avea ca obiect Divinitatea, în forma sa cea mai pură, și astfel se poate transforma într-o frumoasă iubire a lui Dumnezeu. Însă în toate aceste forme ea va reprezenta întotdeauna o iubire de sine, o iubire posesivă, o iubire acaparatoare, lacomă și astfel, într-un fel sau altul, ea își trădează statutul său de „dragoste”.

Acest tip de dragoste este cu totul opus dragostei creștine, dragostei care caută să își atingă scopul prin faptul că acela care iubește ajunge să se dea pe sine obiectului dragostei sale. Bineînțeles că, adoptând perspectiva dragostei creștine, nu este deloc un lucru ușor să avem îndrăzneala să criticăm și să descalificăm acest tip de dragoste. În primul rând, deși în cazul tuturor creștinilor dragostea creștină este atât poruncită cât și practică, totuși, într-o formă primară sau în una subtilă (sau poate mai degrabă în amândouă), ei toți practică și acest tip de dragoste, se supun pe ei înșiși cerințelor acestui tip de dragoste atât de diferit de ceea ce este dragostea creștină. Astfel că, întâi de

toate, ei sunt cei acuzați prin orice s-ar putea spune în favoarea dragostei creștine și împotriva acestui tip de dragoste diferit de dragostea creștină. Și, în cazul lor, mai rămân atâtea de făcut până ca ei să își poată rezolva propriile lor probleme în această privință încât nu va fi ușor să îi auzim proclamând cu o voce asurzitoare superioritatea dragostei creștine și caracterul condamabil al celorlalte forme de dragoste, fie ele doar la nivelul vieții interioare, fie puse în practică, fie de origine greacă, fie de orice altă origine. Însă, dincolo de orice reținere, ni se impune faptul că dragostea creștină revendică câteva dintre cele mai mari personalități ale istoriei spiritului uman, personalități care nu pot fi prea ușor repudiate, chiar și de un creștinism sec și dogmatic, mai ales când ele nu sunt nici suficient cunoscute, când nu le este pe deplin cunoscută adevărata lor valoare.

De asemenea, va trebui să ținem cont și de faptul că noi toți (chiar și noi, creștinii) trăim într-o lume în care tot ceea ce este frumos, benefic și fundamental este constituit, în cea mai mare parte, pe baza acestui tip de dragoste și nu pe baza dragostei creștine. Trăim în mijlocul unor oameni care acționează mănâți fiind de această dragoste, ne trăim viața printre eforturile și realizările acestor oameni, așa că, atunci când un creștin pune acest tip de dragoste sub semnul întrebării prin faptul că adoptă perspectiva dragostei creștine, el nu va putea face lucrul acesta într-un mod prea ferm, ci mai degrabă într-unul ambiguu. Această distincție dintre dragostea creștină și celelalte tipuri de dragoste scoate în evidență cât se poate de clar un lucru, care poate fi observat chiar și în viața unui creștin – și trebuie accentuat acest fapt – și anume că, în relație cu lumea înconjurătoare, creștinismul se prezintă drept ceva având un caracter cu totul aparte, cu totul străin de această lume înconjurătoare.

Totuși, aceste considerații nu trebuie să ne împiedice să afirmăm această distincție într-un mod plin de seriozitate. Dragostea creștină nu poate fi echivalată cu nimic altceva și nici măcar cu vreuna dintre formele celorlalte tipuri de dragoste (nici măcar cu cele mai elevate și mai pure), așa

cum nici acestea nu tind în vreun fel să fie confundate cu dragostea creștină. De asemenea, nu e cu putință ca dragostea creștină să fuzioneze cu aceste alte forme pentru a da naștere unei sinteze cu totul superioare. Nu putem spune nici că vreuna dintre celelalte forme de dragoste nu ar fi decât o formă preliminară a dragostei creștine. Nici nu putem elogia dragostea creștină prezentând-o drept o formă pură a celorlalte tipuri de dragoste, drept apogeul aceloră. Există un singur element care este comun tuturor tipurilor de dragoste, dar despre acesta vom vorbi mai încolo. Este însă cât se poate de remarcabil faptul că tocmai având în vedere acest element comun va trebui să facem întotdeauna o distincție clară între acestea. Trebuie să facem această distincție în toate contextele: nu doar în istoria comunității creștine văzută în relația sa cu lumea, ci și în istoria comunității creștine, așa cum e ea în sine, istorie care totodată este plină de relevanță pentru istoria lumii. Istoria este făcută de indivizi care acționează fiind mânați de ambele tipuri de dragoste, dar care totodată, în ceea ce privește un anumit moment particular sau o anumită acțiune particulară, nu pot fi mânați decât de una dintre acestea. Iar mai presus de toate, trebuie să avem în vedere această distincție în ceea ce privește istoria vieții fiecărui om în parte.

Chiar și o privire superficială aruncată spre cele două fenomene, spre cele două concepte sau poate spre ceea ce înseamnă, în realitate, cele două tipuri de dragoste, va scoate în evidență faptul că aici avem de-a face cu două acțiuni care se îndreaptă în direcții opuse; astfel că între ele nu poate exista niciun fel de armonie, ci doar conflict. Primul tip de dragoste nu se poate transforma în cel de-al doilea și nici cel de-al doilea nu se poate transforma în primul. Un om poate iubi fie într-un mod fie într-altul, și el trebuie întotdeauna să decidă în care dintre cele două moduri va iubi. Dacă totuși se întâmplă ca el să iubească în ambele moduri în același moment, aceasta se poate întâmpla doar cu prețul acelei „rupturi”, a acelei „disocieri” despre care am avut ocazia să discutăm atunci când am tratat fenome-

nul „convertirii”. Atunci când apare dragostea creștină, dintr-o dată va apărea și acel conflict de neoprit dintre aceasta și celelalte tipuri de dragoste. Viața creștină nu reprezintă altceva decât modul în care se arată în istorie această diferențiere dintre cele două tipuri diferite de dragoste. Dragostea creștină încă nu a apărut sau s-a stins acolo unde există dorința de a adopta o poziție care să le implice pe amândouă într-o formă sincretică superioară sau o poziție neutră, tolerantă față de ambele tipuri de dragoste. Dragostea creștină pierde atunci când ea poate fi împăcată cu celelalte tipuri de dragoste. Nu faptul că acest alt tip de dragoste reprezintă un hiatus, o poticneală, o scăpare, un element necreștin care invadează viața creștină, ci atitudinea de toleranță față de ea, încercarea de a le pune pe acestea în concordanță una cu cealaltă, armistițiul care se declară în conflictul dintre ele. Între dragostea creștină și toate celelalte tipuri de dragoste poate exista numai conflict și niciodată compromis. Și, de asemenea, între toate celelalte tipuri de dragoste și dragostea creștină poate exista numai conflict și niciodată compromis.

Fundamentul biblic pe baza căruia se afirmă această distincție și această opoziție va fi prezentat, ca de altfel și întreaga înșiruire de idei, pe măsură ce vom discuta fiecare dintre temele particulare ale acestei secțiuni. Pentru moment, sarcina noastră este doar aceea de a arăta că întotdeauna există această distincție și această opoziție între cele două tipuri de dragoste.

Avem o primă indicație cu privire la fundamentul biblic al distincției atunci când luăm aminte la modul în care anumite expresii lingvistice sunt utilizate în Biblie. Este cât se poate de vizibil faptul că Noul Testament evită în permanență folosirea verbului *ἐρᾶν* și a substantivului *ἔρως* – termenii care în greaca clasică desemnau în modul cel mai clar cu putință acel tip de dragoste lăcomă, acaparatoare, posesivă, care vrea să se bucure de obiectul său. Chiar și în scrierile părinților apostolici putem găsi doar o singură utilizare a termenului *ἔρως* (Ignatie, *Către Romani*, 7.2), dar

și aici termenul este folosit doar pentru a se referi la dragostea pe care autorul susține că a lăsat-o în urmă, că a crucificat-o. În Noul Testament termenul nu este niciodată folosit, nici măcar într-un sens peiorativ. Este clar că Noul Testament nu dorește nici măcar să le reamintească cititorilor săi, care găsesc în paginile sale un anumit tip de dragoste, de existența celui alt tip. Exceptând o folosire ocazională a termenului *φιλεῖν*, prin care se pune accentul pe un anumit sentiment, termenul cel mai frecvent întâlnit în Noul Testament pentru desemnarea dragostei este *ἀγαπᾶν*, cu forma substantivală *ἀγάπη*, termen care este cu totul necunoscut în greaca clasică și care apare doar rareori în greaca elenistică. Doar prin utilizarea sa în Noul Testament a dobândit acest cuvânt sensul și semnificația sa, care au ajuns cât se poate de cunoscute astăzi, și anume acelea ale unui tip de dragoste care se opune dragostei *εἶδος*. În el însuși, termenul este destul de șters. Sensul său este apropiat de sensul verbului „a plăcea”. Vorbește despre acceptarea, despre aprobarea a ceva sau a cuiva. Probabil că tocmai această lipsă a unui sens tranșant a fost motivul pentru care Noul Testament a adoptat termenul, termen care a permis ca în scurt timp să îi fie atribuită o nouă încărcătură semantică. De fapt, Noul Testament nu făcea altceva decât să urmeze Septuaginta, care mai înainte se confruntase deja cu problema găsirii unui echivalent cât mai satisfăcător pentru verbul *ahab* (și pentru forma sa substantivală, *ahabah*) și pentru sinonimele sale. *Ahab* este aplicabil în contextul oricărui tip de relație de familie sau de prietenie și totodată conferă o anumită conotație pozitivă sentimentului la care trimite. Totuși, acest termen poate fi folosit și pentru dragostea dintre un bărbat și o femeie, limba ebraică neoperând nicio distincție lingvistică între acel tip de dragoste care avea relevanță pentru teologie și dragostea erotică.

Pentru a evita considerarea dragostei în accepțiunea sa erotică, Septuaginta a preluat *ἀγαπᾶν* și *ἀγάπη*, termeni cu o încărcătură semantică destul de ștersă, și i-a folosit

într-un mod destul de neobișnuit, aplicându-i chiar și în descrierea căsătoriei dintre Yahweh și Israel, în cartea lui Osea, și într-un mod chiar și mai neobișnuit, în Cântarea Cântărilor. Putem considera că singura explicație pentru alegerea termenului $\alpha\gamma\alpha\eta\eta$ a fost aceea de a se evita cu orice preț folosirea lui $\epsilon\pi\omega\varsigma$ pentru a descrie tipul de dragoste despre care se discută în aceste pasaje. Această intenție pe care iudaismul elenizat o arăta în interpretarea Vechiului Testament a fost împărtășită și de creștinismul primar în mărturia sa cu privire la Isus Christos. Orice am vrea să afirmăm cu privire la $\alpha\gamma\alpha\eta\eta$ trebuie decis pe baza sensului și a semnificației pe care acești autori din vechime le-au intenționat. Odată cu introducerea lui $\alpha\gamma\alpha\eta\eta$, $\epsilon\pi\omega\varsigma$ a fost cu totul eliminat, iar sensul precis al lui $\alpha\gamma\alpha\eta\eta$ a fost stabilit în virtutea originii speciale și a modului cu totul special de a se manifesta al acestui tip de dragoste.

Cu privire la acest tip de dragoste care a fost eliminat din vocabularul Septuagintei și din cel al Noului Testament, deoarece reprezenta opusul tipului de dragoste despre care intenționau ei să vorbească, nu trebuie să ne formăm o imagine simplistă. Aceasta înseamnă că nu trebuie să identificăm acel tip de dragoste doar cu dragostea sexuală, doar cu formele degenerare și exagerate ale acestui tip de dragoste. Cuvântul „eros” este ca o cupolă sub care se adună anumite reprezentări ale vieții, ale forței și ale gândirii care, într-o foarte mare măsură, au dominat lumea antichității grecești și chiar lumea în care se petrec cele descrise în Noul Testament. Acest cuvânt are o mare arie de acoperire care bineînțeles că include și iubirea sexuală, chiar și în cele mai neobișnuite tipuri ale sale, și care totodată își găsește în iubirea sexuală simbolul său reprezentativ. Totuși el nu poate în niciun caz să fie înțeles în profunzimea sa, în deplinătatea sa, sub aspectul opoziției sale fățișe față de dragostea creștină, în cazul în care este considerat ca referindu-se în mod exclusiv, sau chiar și doar în mod preferențial, la acest domeniu particular. Aria largă de acoperire, precum și importanța acestui concept, nu este caracteristică

doar acelei perioade. Din contră, deși acest concept de „eros” și-a găsit cea mai puternică expresie în religiile de mistere și în acele sisteme de gândire influențate de filosofi ca Platon, Aristotel sau Plotin, totuși el reprezintă o prezență constantă și cât se poate de reală în istoria umanității. Putem întâlni acest concept începând cu primele etape ale istoriei civilizației umane și, ulterior, pe tot parcursul acesteia, până în zilele noastre. Se pare că suntem chiar forțați să afirmăm că avertismentul pe care autorii biblici îl formulează cu privire la acest *eros* a fost, în bună parte, zadarnic, și că proclamarea, tot de către acești autori, a dragostei creștine au reprezentat doar o încercare aproape zadarnică de a înota împotriva curentului, într-un puhoi ai dragostei de tip *eros*.

Ca o dovadă a forței sale, dragostea de tip *eros* a reușit ca, începând cu sfârșitul secolului al doilea, să invadeze chiar și gândirea și viața creștină, și, de asemenea, a fost capabilă să aducă influențe cât se poate de radicale, cât se poate de pertinente în domeniul acesteia (uneori beneficiind și de ajutorul explicit sau de complicitatea tacită a creștinilor, însă cea mai mare forță a avut-o atunci când nimeni nu a fost conștient de influența pe care o exercita). Caritatea, care și-a găsit un loc definitiv în creștinism în Evul Mediu, prin intermediul lui Augustin, nu era altceva decât o sinteză între dragostea biblică, între dragostea de tip *agape* și vechiul concept elenistic de „eros”, sinteză în care antiteza dintre cei doi termeni mai poate fi încă percepută, dar nu sub o formă ireconciliabilă. Tensiunea dintre cei doi termeni a fost în bună parte anihilată, cu toate consecințele benefice pe care le implică această anihilare. Acesta a fost un lucru inevitabil. Atâta timp cât oamenii vor iubi, chiar și în cazul în care este vorba despre creștini, ei vor fi implicați într-o trăire de tipul *eros*-ului și se vor simți tentați să efectueze o sinteză între *eros* și *agape*, pentru aceasta folosindu-se de toate capacitățile lor. . .

În continuare vom încerca să scoatem în evidență, prin câteva elemente, modul în care *eros*-ul a fost perceput și

repudiat în Noul Testament și mai târziu în iudaismul Septuagintei, care adoptau o altă perspectivă asupra a ceea ce înseamnă dragostea. Ce anume era acest *eros*? Care erau experiențele și acțiunile aceluia care iubea într-un mod „erotic”? Problema noastră presupune, întâi de toate, a da un răspuns la aceste întrebări. Ne întrebăm cu privire la un anumit tip de experiență, la un anumit tip de acțiuni. Originile sale sunt de găsit în orfism, în mitologia și în misticismul orfismului; acolo *eros*-ul reprezenta cu mult mai mult decât reprezintă conceptul filosofic de „*eros*” pe care Platon l-a introdus odată și pentru totdeauna în gândirea occidentală. *Eros*-ul era parte constituantă dintr-o doctrină a eliberării, a salvării, și avea o origine revelată. Astfel de lucruri erau susținute în orfism cu privire la *eros*. Era vorba despre experimentarea eliberării, a salvării, care își găsea expresia atât în ritualuri solemne cât și în anumite practici cotidiene. În acest sens termenul nu era neapărat opus conceptului creștin de „*agape*”; ba chiar putea sta, și chiar stătea, într-o relație de opoziție față de accețiunea termenului „*eros*” pe care o avem astăzi. Adepții acestui tip de *eros* promovat în orfism au adoptat aceeași atitudine critică față de dragostea de tip *eros*, așa cum este ea înțeleasă în prezent, ca și autorii care în final au optat pentru eliminarea totală a acestui termen din textele lor. În acest sens promovat de orfism, *eros*-ul ar fi putut da naștere întrebării dacă nu cumva *eros* și *agape* prezintă anumite similarități intrinseci, dacă nu cumva ele pot fi combinate într-o sinteză și chiar dacă nu cumva, în mod fundamental, reprezintă una și aceeași realitate, așa cum a susținut Origen.

Deseori aceste întrebări au primit chiar răspunsuri pozitive. *Eros*-ul, așa cum apare el în diversele scrieri, fie ele de tipul comentariilor, de tip poetic sau de tip dialectic, de tip mitologic sau rațional, reprezintă întotdeauna ceva ce ține de om, de limitele sale, de semnificația acestor limitări și de depășirea lor, de condiția sa și de transcenderea acestei condiții, de nevoile și de speranțele sale. Mai precis, este ceva ce ține de omul care oscilează între o lume de jos și

una de deasupra, între o lume a întunericului și una a luminii, și care, prin această oscilație, reușește totuși să se înalțe deasupra sa. Este ceva ce ține de experimentarea într-un mod activ a acestei duble realități. După cum se arată în acele texte, natura *eros*-ului constă dintr-o tendință inalienabilă și din dorința pe care aceasta o aprinde sau, dintr-o dorință inalienabilă și din tendința căreia îi dă naștere și care reprezintă esența poziției intermediare pe care o deține ființa umană. Această poziție implică în mod necesar existența unei dorințe, a unei tendințe, datorită situării sale intermediare, între cele de jos și cele de sus, între ceea ce nu există în mod autentic și ceea ce există în mod autentic, între deplinătate și zădărnici, între a fi rupt de sine și a-ți regăsi sinele. *Eros*-ul reprezintă acea experiență pe care un individ o realizează prin propriile sale capacități și care constă în îndepărtarea de cele de jos, în îndepărtarea de întuneric și în redirecționarea către cele de sus, către lumină. *Eros*-ul reprezintă forța și acțiunea prin care, pe de o parte, omul se pierde pe sine însuși doar pentru ca, pe de altă parte, să își regăsească adevăratul sine. *Eros*-ul reprezintă acea ipostază a omului în care el, aflat într-o astfel de poziție intermediară, este totodată implicat în acea mișcare specifică, de îndepărtare de ceva și de redirecționare către altceva. Considerat ca o astfel de ipostază a ființei umane, ca demon care sălășluiește în om și care, fiind plin de putere, se manifestă în om, se arată pe sine acestuia și este exprimat de acesta, *eros*-ul este interpretat ca o verigă metafizică (μεταξυ) între lumea aparențelor și lumea realității, ca termen generic pentru mișcarea de la una dintre aceste lumi către cealaltă. Mai mult chiar, era interpretat drept unica verigă de legătură între aceste lumi.

Cam în felul acesta a fost explicat *eros*-ul de către Aristotel care, în această privință, a oferit o abordare mai consistentă decât Platon. Așa cum l-a văzut Aristotel, *eros*-ul nu era doar un principiu antropologic, ci, mai degrabă, unul cosmologic. *Eros*-ul era cel ce stârnea forța prin care nu doar indivizii conștienți, ci toate componentele cosmosului,

chiar și cele mai umile obiecte fizice, tindeau să își realizeze forma la nivelul materiei lor, actualitatea la nivelul potențialității, tindeau ca, pornind de la starea lor de mișcare și de pluralitate, să ajungă la Unul cel nemișcat. Prin toate acestea ele urmăreau realizarea adevăratei lor condiții și erau angajate într-un proces care implică atât disoluție cât și elevație. În felul acesta, conceptul de „eros” se apropie de cel de „entelehie”.

Platon a fost mai reținut decât Aristotel în ceea ce privește modul în care a descris această acțiune de îndepărtare de ceva și de îndreptare către altceva, el fiind mai degrabă interesat de modul în care *eros*-ul instigă și menține această acțiune în cazul omului. În concepția lui, la nivelul experienței umane, acest *eros* e de găsit în reprezentările (*eidola*) obiectelor efemere și în valoarea lor efemeră; nu atât în înfățișarea lor perceptibilă cât, mai degrabă, în forma (*eidos*) lor pură, perceptibilă doar pentru ochiul iluminat, în valoarea lor absolută, valoare absolută ce le caracterizează pe acelea care există în mod neschimbător, în acea frumusețe a lor prin care omul este atras, stârnit și făcut să se îndrepte către ele. Cum de se învâluie omul în aceste reprezentări (*eidola*) fără a se simți obligat să le abandoneze pe toate dintr-o dată și să se îndrepte către formele pure (*eidos*)? Doar de dragul formelor pure (*eidos*) poate el să prețuiască reprezentările (*eidola*). Dar continuăm să ne punem întrebarea: cum poate el să abandoneze reprezentările (*eidola*) în favoarea formelor pure (*eidos*), cum poate el să evite să fie învâluit în aceste reprezentări (*eidola*) care au un anumit rol în contemplarea frumuseții formelor pure (*eidos*)? De dragul formelor pure el poate și chiar trebuie să prețuiască și aceste reprezentări.

Plotin a scos în evidență cu multă forță semnificația religioasă a *eros*-ului, deși chiar și aici putem găsi multe afinități cu interpretarea originară pe care Platon o dă *eros*-ului. Principala sa contribuție a constatat în aceea că a dezvoltat mai pe larg teoria până într-acolo încât a susținut că sufletul uman își are originea în registrul elevat al realității și că

de acolo a coborât el în registrele inferioare, din care urmează să se reîntoarcă la punctul său de origine. Altfel spus, sufletul era emanat din divinitate și ajungea în această lume din care trebuia să se reîntoarcă la divinitate. Așa că dorința și tendința sa către cele superioare, întoarcerea de la unele și îndreptarea către altele, oscilația sa între un mod pozitiv de a se raporta la lume și unul negativ pot fi descrise ca o revenire, ca o reîntoarcere a sufletului la originile sale și totodată la condiția sa reală, la el însuși. Această elaborare a teoriei scoate în evidență mișcarea circulară pe care o presupune practica *eros*-ului prin însăși natura sa. În această relație a omului cu cele vizibile și cu cele invizibile și, în ultimă instanță, cu Divinitatea, ceea ce este implicat este însăși actualitatea ființei umane. Omul caută să își realizeze propria sa entelehie, propria sa actualitate, prin aceea că simte nevoia și, ca urmare, caută, dorește și chiar reușește să își găsească această condiție specifică a sa. Atunci când el ajunge să cunoască această actualitate, când o acceptă și se consideră pe sine într-un mod plin de seriozitate ca fiind destinat ei, el își va înțelege și își va coordona întreaga sa viață în conformitate cu acestea și, ca urmare, ajunge să iubească.

Acestea erau sensurile termenilor *εραυ* și *ερωσ*, sensuri cu care autorii Noului Testament și traducătorii Vechiului Testament mai înainte de ei au refuzat să echivaleze înțelegerea lor specifică a ideii de „dragoste”. În scurta prezentare făcută anterior nu am spus nimic despre dificultățile concrete, despre pericolele intelectuale, morale și religioase și despre riscurile de a denatura interpretarea pe care le implică, în practică, coexistența acestor două accepțiuni ale termenului „dragoste”. Contrastul dintre *agape* și *eros* iese la iveală chiar și atunci când avem de-a face cu *eros*-ul în forma sa esențială, și nu în formele sale degenerate, afectate de vulgarizarea la care ceea ce Platon, Aristotel și Plotin au considerat drept „dragoste” a fost supusă pe străzile, în casele și în templele lumii elenistice sau a lumii antice în genere.

Dacă vrem să înțelegem într-un mod real, și nu doar într-unul superficial, ce anume a respins cu atâta fermitate creștinismul prin propovăduirea tipului său specific de „dragoste” trebuie să luăm aminte chiar și la ceea ce a ajuns până în zilele noastre dintre cele mai reușite creații artistice ale epocii. Dacă nu facem acest lucru și dacă, într-un mod capricios, ne limităm la a lua în considerare doar acea antiteză cât se poate de evidentă dintre *agape* și formele corupte ale iubirii sexuale, considerată chiar și în manifestările sale cele mai degenerate, atunci nu vom fi capabili să înțelegem încăpățânarea cu care termenul „*eros*” este în totalitate evitat în limbajul Bibliei (evitare care a condus la o tăcere atât de incisivă) și nici faptul că, altminteri, conceptul de „*eros*” risca să devină un concept important în sfera creștinismului. În fine, nu am fi capabili nici să înțelegem nevoia de a concepe dragostea creștină și de a vorbi despre ea într-un mod sobru, într-un mod clar determinat, pe baza unor considerații proprii creștinismului și nu în cadrul unei scheme generale a doctrinei despre *eros*, nu în aceeași linie cu tradiția orfică, cu cea platoniciană, cu cea aristoteliană sau cu cea neo-platonice. Avem de-a face în acest caz cu un oponent pe care trebuie să îl estimăm la adevărata sa grandoare și pe care îl putem considera a fi întru-totul un oponent doar dacă facem acest lucru.

Totuși, nu ne putem mulțumi nici cu a afirma, într-un mod simplu, că există o distincție, o antiteză, între dragostea creștină și toate celelalte tipuri de dragoste. Pe măsură ce ne vom apropia de finalul acestei analize, vom aborda și problema referitoare la modul și sensul în care cele două tipuri de dragoste sunt diferite. Doar dacă facem acest lucru vom putea înțelege relația dintre ele, antiteza dintre ele, vom putea realiza faptul că *eros*-ul este ceva, iar *agape* cu totul altceva. Însă, pentru a putea pune întrebarea referitoare la punctul în care ele diverg, trebuie ca mai întâi să ne punem întrebarea referitoare la sursa comună în care își au amândouă originea. Nu putem încerca să identificăm un

loc unde acestea ar putea fi văzute ca existând laolaltă, unde acestea există ca elemente ale unei realități unice, ca părți sau aspecte ale uneia și aceleiași realități la nivelul căreia acestea ar exista într-un mod unitar. A considera că un astfel de punct în care ele ar fi identice chiar există implică, în mod necesar, posibilitatea de a efectua o sinteză între ele, ceea ce ne-ar forța să căutăm o nouă modalitate de a le defini, însă conceptele de „eros” și „agape” (așa cum le-am descris și așa cum sunt ele în realitate) se opun cu tărie unei astfel de noi identificări. Totuși, avem posibilitatea de a ne pune întrebări referitoare la sursa din care ele provin, păstrându-și totodată natura lor specifică, la sursa comună în care ele pot fi totuși percepute în deplina lor antiteză. Avem posibilitatea de a ne întreba, și chiar trebuie să ne punem această întrebare, cu privire la acel punct comun în care ele, chiar dacă nu pot coexista într-o relație de compromis, de toleranță reciprocă, coexistă totuși într-o relație de opoziție. Nu putem să mergem mai departe în analiza noastră dacă nu ne punem această întrebare și dacă nu încercăm să găsim un răspuns la ea. . .

Un răspuns evident, și încă unul care nu este deloc greșit, este acela că în ambele situații, fie că suntem preocupați de *eros* fie de *agape*, avem de-a face cu omul, cu acel om care este doar un om și nimic mai mult chiar și atunci când îi avem în vedere pe creștini. Omul este acela care iubește fie într-un mod fie într-altul, fie în ambele moduri, așa cum se întâmplă în cazul creștinului în care se produce conflictul între cele două tipuri de dragoste. Cu oricât de multă acuratețe am încerca să privim lucrurile și să trasăm diferențele, nu vom putea niciodată să vorbim despre două tipuri de dragoste experimentate de două tipuri de ființe umane sau, dacă îi avem în vedere pe creștini, nu vom putea susține că fiecare tip de dragoste are ca subiect un individ în parte. Deși s-a stabilit că cele două tipuri de dragoste sunt absolut diferite, antitetice chiar în ceea ce privește orientarea și forma pe care o iau, totuși avem de-a face cu una și aceeași ființă care le experimentează pe amândouă. În cazul ambe-

lor tipuri de dragoste, avem de-a face cu același subiect uman.

Aceasta însă nu înseamnă, în cazul niciuneia dintre ele, că ele ar reprezenta caracteristici ale naturii umane, că ar fi inerente naturii umane, că ar fi fundamentate în aceasta. Nu putem afirma acest lucru nici în ceea ce privește dragostea de tip *eros*, nici în ceea ce privește dragostea de tip *agape*. Nici una și nici cealaltă nu constă dintr-o anumită predispoziție intrinsecă a naturii umane. Nici una și nici cealaltă nu reprezintă forma desăvârșită, forma dusă la deplină împlinire, forma actualizată a unei anumite predispoziții a naturii umane. Tot ceea ce putem afirma și chiar trebuie să afirmăm – iar acesta reprezintă un al doilea pas al analizei noastre – este faptul că ele constituie determinanții istorice ale naturii umane. Este vorba despre una și aceeași natură umană care, în funcție de modul în care un anumit individ uman iubește, se arată capabilă fie de una, fie de cealaltă formă de dragoste. Aceasta nu datorită vreunei capacități intrinseci pe care ar deține-o, ci datorită unor situații contingente, datorită unor situații pe care ea pur și simplu le întâlnește pe parcursul desfășurării vieții unui individ uman. Ceea ce determină modul în care se va arăta această unică natură umană este faptul că individul uman se exprimă pe sine fie prin dragostea de tip *eros*, fie prin dragostea de tip *agape*, fie prin ambele tipuri de dragoste, chiar dacă ele sunt opuse (astfel se întâmplă în cazul unui creștin). Doar în măsura în care el se exprimă într-un mod sau într-altul, doar în această măsură își exprimă el caracteristicile naturii sale. Este vorba doar despre faptul că omul se va arăta întotdeauna ca unul care experimentează aceste două tipuri de dragoste; doar în măsura în care el le experimentează pe acestea el ni se va arăta nouă în formele corespunzătoare ale naturii sale.

Faptul că omul își exprimă natura sa în anumite modalități determinate – acesta este cel de-al treilea pas pe care îl facem în analiza noastră. Circumstanțele care i se impun lui, în calitate de subiect care iubește fie într-un fel fie în

celălalt, constituie determinarea și direcționarea, în modalități distincte și chiar antitetice, determinare și direcționare care se impun acțiunilor prin care el, în calitate de om, își exprimă întreaga sa natură. . .

Așadar, cel de-al patrulea pas al analizei noastre constă în a afirma că nici prin *eros* și nici prin *agape* nu are loc, în vreun fel, alterarea naturii umane. Fie că iubește într-un fel fie în celălalt, este vorba despre un același om, care este angajat în exprimarea unei aceleiași naturi umane. Indiferent de ce i s-ar întâmpla lui în timpul vieții, indiferent de cum ar duce el la împlinire această exprimare a naturii sale, este vorba, în cele două cazuri, despre un același om care doar se comportă în moduri diferite. Așa cum în niciuna dintre cele două situații Dumnezeu nu încetează a fi Creatorul lor, tot astfel, în niciuna dintre ele omul nu încetează a fi acea creatură pe care Dumnezeu a dorit-o și a creat-o, creatura pe care Dumnezeu a creat-o ca om, având o natură umană. Orice turnură ar lua viața unui om, aceasta nu afectează în niciun fel perpetuarea voinței divine cu privire la om și nici perpetuarea acelei naturi pe care omul a primit-o de la Dumnezeu. Și, deși această natură poate fi percepută în moduri foarte diferite în cazurile celor două tipuri de dragoste, este vorba totuși despre o aceeași natură umană în ambele cazuri. Tot ceea ce diferă este modalitatea în care omul acționează, care este foarte diferită de la o situație la alta. Singura diferență este aceea că, atunci când omul iubește într-un mod sau în celălalt, o unică și mereu aceeași natură umană este pusă de el în slujba a diferite acțiuni și primește diferite determinații. Temeiul acestor diverse determinații nu este de găsit la nivelul naturii umane (și astfel ele nu pot fi explicate pe baza naturii umane și nici nu pot fi derivate din aceasta), ci în circumstanțele istorice prin care trece individul uman.

Cel de-al cincilea pas al analizei noastre va consta în aceea că vom face o afirmație formală cu privire la diferențele ce există între acțiunile și determinațiile naturii umane, în cazul dragostei de tip *eros*, pe de o parte, și în cazul dra-

gostei de tip *agape*, pe de altă parte. Putem să discutăm, și chiar trebuie să o facem, cu privire la acele noi elemente care, având un statut de dat istoric, sunt impuse omului, naturii umane, atunci când acest om iubește într-un mod sau într-altul. Aceste acte de dragoste se produc având o relație cu totul specială cu natura umană care face dintr-un om ceea ce este el, însă fără ca ele să își găsească temeiul în această natură. Aceasta reprezintă cam tot ceea ce avem de spus despre aceste tipuri de dragoste întrucât acum analiza noastră privește doar punctul în care aceste două tipuri de dragoste se întâlnesc, punctul în care comparația dintre ele este posibilă, înainte ca ea, dintr-o dată, să devină imposibilă atunci când începem să privim lucrurile din alte perspective.

Acest punct comun este nimic mai mult decât faptul că ambele tipuri de dragoste se produc în relație cu natura umană, pe care Dumnezeu a ales-o, a dorit-o și a creat-o. Ambele reprezintă un element nou ce îi este impus acestei naturi umane, însă totodată ambele iau naștere în relație cu ea. Ele participă împreună la această relaționare cu natura umană și, prin aceasta, comparația dintre ele devine posibilă. Însă totodată ele se manifestă în moduri divergente și atunci comparația devine, în mod univoc, imposibilă. Acum va trebui să ne asumăm riscul de a formula afirmația decisivă – decisivă pentru susținerea acestei divergențe – și anume că dragostea de tip *agape* este în concordanță cu această natură umană, pe când dragostea de tip *eros* este în contradicție cu ea, că primul tip de dragoste este într-o relație de „analogie” cu ea iar cel de-al doilea tip într-o relație de „catalogie”.

Primul tip de dragoste este atunci când omul face ceea ce este firesc să facă, pe când celălalt este atunci când omul nu se comportă într-un mod firesc. Dragostea de tip *agape* este în afinitate cu natura umană, pe când dragostea de tip *eros* este în opoziție cu ea. Așa cum am arătat, ambele tipuri de dragoste se produc în relație cu o natură umană (astfel încât este posibil să le comparăm între ele). Însă într-un caz

este vorba despre o raportare pozitivă, iar în celălalt despre o raportare negativă (astfel încât nu mai este posibil să le comparăm între ele). Considerate sub aspectul acțiunilor și determinațiilor lor antitetice, în care o aceeași natură umană neschimbată ia forme radical diferite, opuse chiar, care au în comun doar existența unui unic subiect, dragostea de tip *eros* și cea de tip *agape* se dezvoltă în direcții divergente.

Până acum am formulat această afirmație doar la un nivel formal; ea necesită însă o anumită clarificare din punct de vedere material. Va trebui să ne îndreptăm atenția asupra modalităților în care ea este instanțiată în cazul celor două direcții distincte. Pentru a putea avansa și a face un al șaselea pas în analiza noastră, vom afirma mai întâi că în ceea ce-l privește pe om este esențial, natural și firesc, este în conformitate cu natura sa, pe care Dumnezeu i-a conferit-o atunci când l-a creat, ca el să fie cu Dumnezeu, care este Creatorul său și Domnul său, veșnica sa Parte complementară. Este esențial ca el să se vadă pe sine ca avându-și originea întru-totul în Dumnezeu, să trăiască încă de la început și prin tot ceea ce face ca ales al lui Dumnezeu, să rămână sub sprijinul și sub providența Sa, să își găsească adăpost doar în El, doar în ajutorul Lui, să se îndrepte cu întreaga sa ființă către El, să îi mulțumească Lui (întrucât a fost chemat de El), să trăiască în fața Lui în ascultare, cu responsabilitate, să îi cheme numele.

Privind către om din această perspectivă elevată, vom vedea că natura omului, esența sa este aceea de a fi liber prin Dumnezeu, de a fi liber pentru Dumnezeu, de a fi implicat în manifestarea acestei duble libertăți (cf. *Dogmatica Bisericii*, III, 2, § 44,3). Omul nu poate face nimic pentru a ascunde faptul că doar prin aceasta el este, în mod real, în mod natural, în mod esențial, om, nu poate face nimic pentru a distruge acest fapt, pentru a-l face să se piardă sau pentru a-l schimba în vreun fel. Însă doar prin modul concret în care se desfășoară viața fiecărui om (atât în totalitatea sa cât și în privința detaliilor sale) se decide dacă și în ce măsură omul este un om adevărat sau unul ne-adevărat,

dacă este în armonie sau în contradicție cu sine însuși (fiind privit din perspectiva faptului că existența sa își are originile în Dumnezeu și este închinată lui Dumnezeu). Aceasta se decide în relație cu ceea ce este el cu adevărat, în existența sa alături de Dumnezeu. În funcție de ceea ce se decide, iau naștere în viața sa și anumite noi experiențe; este vorba fie despre dragostea *agape*, în care el este în armonie cu ființa sa ce își are originile în Dumnezeu și există pentru Dumnezeu, fie despre dragostea *eros*, în care el se opune acesteia.

Dragostea *agape* constă din aceea că el Îl acceptă pe Dumnezeu ca pe veșnica sa Parte complementară și, prin aceasta, își acceptă propria sa ființă ca fiind ceea ce Dumnezeu alege, ca găsindu-se într-un tot la adăpost prin grija și sprijinul lui Dumnezeu, dar de la care totodată se așteaptă recunoștință, ascultare, responsabilitate și rugăciune. Constă și din aceea că omul este hotărât, este gata să își trăiască viața pentru Dumnezeu, să o trăiască știind că ea provine de la Dumnezeu, să o trăiască în felul acesta, potrivit cu cea mai bună înțelegere a sa, potrivit cu întreaga sa capacitate. Trăindu-și viața în felul acesta el nu trebuie să ridice nicio pretenție, nu trebuie să încerce să fie el acela care Îl controlează pe Dumnezeu, nu trebuie să acționeze mânat de dorința de a-L câștiga pe Dumnezeu de partea sa, de dorința de a obține ceva de la Dumnezeu, ci el trebuie să Îl iubească pe Dumnezeu pur și simplu fiindcă El este Dumnezeu. *Agape* constă dintr-o direcționare a naturii umane către Dumnezeu, într-o acțiune care nu doar că exprimă această natură umană, ci totodată o transcende pe aceasta, întrucât prin ea omul se oferă pe sine însuși spre a fi eliberat de către Dumnezeu și pentru Dumnezeu și astfel spre a fi eliberat de preocuparea față de sine însuși și a deveni liber pentru a se dedica slujirii lui Dumnezeu.

Dragostea de tip *eros* constă în aceea că omul se leagă pe sine însuși, ajunge la abolirea libertății sale (ceea ce reprezintă un act absurd în relație cu natura sa umană). Prin aceasta, el preferă să existe prin sine însuși, în sine însuși și pentru sine însuși, în loc de a exista alături de Dumnezeu,

alături de Acela care este veșnica sa Parte complementară. El face din Dumnezeu originea acestei ființe care se înalță pe sine, care se închide în sine. Prin dragostea *eros* omul își construiește propriul său Dumnezeu, pe baza compulsiunii și a impulsurilor acestei ființe, pe baza propriului său capriciu. În numele acestui mod de a vedea lucrurile el se alege pe sine însuși drept origine a existenței sale și, ca atare, proclamă că ajutorul și sprijinul său, siguranța și adăpostul ființei sale, nu constau în altceva decât în multitudinea de poveri și de responsabilități pe care trebuie să le poarte. De asemenea, se face pe sine însuși scop al vieții sale și, ca atare, nu mai găsește nicio justificare pentru a fi mulțumit, ascultător, responsabil și dependent de Dumnezeu, ci înlocuiește toate aceste atitudini cu o nouă atitudine de dorință, de năzuință, de luptă, de transcendere, prin care, cu un anumit grad de lăcomie, fie ea mai grosolană sau mai rafinată, cu mai multă sau mai puțină îndemânare și logică, se aruncă pe sine în lumea senzorială și în cea spirituală, folosindu-se de acestea, făcând din ele slujitoare ale interesului său, ambientul său, cele care îi satisfac nevoile sale, ogorul unde el sădește și culege roade, locul unde el își desfășoară munca sau chiar simple locuri de amuzament și distracție. *Eros*-ul reprezintă acea dragoste care nu face altceva decât să revendice, nu face altceva decât să încerce să țină totul sub control, care nu reprezintă altceva decât o încercare reală de a le controla pe acelea care de fapt sunt sub stăpânirea lui Dumnezeu. Acest lucru este inevitabil având în vedere că în cazul său acela care iubește și obiectul iubirii sale sunt unul și același, și astfel aici nu avem niciodată de-a face cu altceva decât cu iubirea de sine.

În ambele cazuri avem de-a face cu dragostea, ba chiar cu dragostea de Dumnezeu, deși în sensuri foarte diferite. În ambele cazuri este vorba despre dragoste în relație cu ceea ce este esențial în om, în relație cu ceea ce este caracteristic naturii lui, așa cum a fost ea creată și modelată de Dumnezeu. Diferența este că *agape* (indiferent de cât ar fi ea

258

de puternică sau de slabă) este în armonie cu această natură, pe când *eros* (indiferent de intensitatea sa sau de forma pe care o îmbracă) se opune acesteia. *Agape* transcende natura umană; *eros* o falsifică pe aceasta. Întotdeauna, în evenimentele concrete ale vieții umane, natura umană orientată către Dumnezeu și dragostea de tip *agape* ce îi corespunde acesteia vor putea fi întotdeauna văzute chiar și atunci când ele sunt însoțite de cele mai radicale forme ale *eros*-ului; pe de altă parte, chiar și cea mai deplină formă a dragostei de tip *agape* va fi însoțită, într-o anumită măsură, de opusul său, de *eros*. Cu toate acestea, distincția dintre ele și nevoia de a lua o decizie în favoarea uneia sau a celeilalte reiese cu claritate atât din modul în care sunt ele definite cât și din modul în care ele se însoțesc una pe cealaltă în viața concretă.

Punctul de plecare către un al șaptelea pas al analizei noastre, care totodată va și ultimul ei pas, este afirmația că ține de esența și de natura omului nu doar să fie cu Dumnezeu, ci, de asemenea, ca o analogie în plan „orizontal” a acestei existențe laolaltă cu Dumnezeu, să fie alături de aproapele său. El nu trebuie să trăiască în izolare, nici într-o relație de opoziție sau de neutralitate cu ceilalți, nici alături de ei, dar într-o relație de subordonare, ci unit cu ei într-un mod esențial, într-un mod original. Altfel spus, el este pe deplin focalizat asupra întâlnirii dintre „eu” și „tu”, întâlnire în care „eul” nu poate exista în lipsa lui „tu”, în care omul nu poate exista în lipsa apropielui său, la fel cum el nu poate exista fiind lipsit de Dumnezeu. Omul există ca om doar în măsura în care îl vede pe celălalt și, la rândul său, este văzut de acela, doar în măsura în care îl aude pe celălalt și vorbește cu el, doar în măsura în care îl ajută pe celălalt și totodată primește ajutor de la acela. Doar în măsura în care este liber să facă acest lucru, doar în măsura în care el poate fi un tovarăș, o companie, un aproape al celui-lalt, nu din obligație, ci voluntar, doar în această măsură este el om (conform cu *Dogmatica Bisericii*, III,2, § 45, 2).

Și în această privință natura umană este de neschimbat, este independentă de desfășurarea vieții omului. Însă și în această privință, în strânsă legătură cu decizia omului cu referire la Dumnezeu, se decide, prin modul în care se desfășoară viața omului, dacă și în ce măsură este el un om autentic, dacă el trăiește în armonie sau în opoziție cu natura sa, cu umanitatea sa, cu sine însuși. Și în această privință *agape* presupune armonie, iar *eros* contradicție.

În cazul dragostei de tip *agape*, umanitatea experimentată în părtășie a omului este respectată. În cazul aceluia care iubește în acest mod nu poate exista o atitudine de opoziție sau de neutralitate în relație cu celălalt. În dragostea de tip *agape* are loc întâlnirea dintre „eu” și „tu”, perceperea directă a celuilalt și deschiderea către el, conversația cu el, ajutorarea lui și totodată primirea ajutorului venit din partea lui, iar toate acestea sunt realizate într-un mod plin de bucurie. Și în această privință omul autentic se exprimă pe sine prin *agape*, nu doar exprimându-și propria sa natură, ci realizând o transcendere a acesteia. Și în această privință *agape* înseamnă sacrificiu de sine. Nu înseamnă că unul se va pierde în altul deoarece aceasta ne-ar readuce în domeniul dragostei de tip *eros*, ci înseamnă a-ți asuma interesele celuilalt fără a-ți pune problema dacă el prezintă interes pentru tine, dacă el are ceva să îți ofere, dacă această relaționare cu celălalt va fi una reciprocă, adică dacă, în schimb, și celălalt va face dovada unui astfel de sacrificiu de sine.

În cazul dragostei de tip *agape* omul se dă pe sine celuilalt fără a aștepta ceva în schimb ci pur și simplu oferindu-se pe sine, chiar și cu riscul de a nu primi nici măcar mulțumiri, chiar și cu riscul ca celălalt să refuze să răspundă prin dragoste, fapt care nu ar fi altceva decât o negare a umanității sale. Omul își iubește aproapele deoarece el însuși este acest aproape, deoarece acest aproape este fratele său. Însă acela care iubește în acest mod nu doar că vede un frate în aproapele său și îl tratează pe acesta ca pe un frate, dar, în egală măsură, el îl respectă pe acesta în calita-

tea sa de om. Dragostea *agape* transcende umanitatea, însă omul care iubește în felul acesta este un om autentic, un om care oferă o exprimare autentică a naturii umane. El este un om adevărat.

Nu putem spune același lucru și cu privire la dragostea de tip *eros*. Bineînțeles că în cele mai multe cazuri aceasta constă în a ne îndrepta către celălalt, ba chiar cu foarte mult patos și cu multă forță. Însă ceea ce se petrece între un om care iubește cu acest tip de dragoste și Dumnezeu, tot același lucru se petrece și între el și aproapele său; omul care iubește în acest mod, în realitate, nu îl are în vedere pe celălalt, ci pe sine însuși. Aproapele său este văzut doar prin prisma aportului, a câștigului pe care acesta l-ar putea aduce, este văzut doar ca o achiziție, un câștig, o pradă, ca ceva de care el se poate folosi pentru a-și atinge un scop.

În aceste condiții, cum ar mai putea celălalt să reprezinte un tovarăș, un camarad, un aproape? Cum îl mai poate el percepe pe acesta fără nicio opreliște și cum se mai poate el deschide către acesta? Cum ar mai putea avea el o conversație onestă cu acesta? Cum îl mai poate el ajuta pe acesta și cum mai poate primi ajutor din partea acestuia? Doar în aparență și nicidecum în realitate, acela care iubește prin dragostea de tip *eros* este bine intenționat față de aproapele său. Prin faptul că vrea să și-l însușească pe celălalt, omul îl lasă deja pe celălalt să se prăbușească, îl respinge ca om. Ba chiar, este inevitabil ca mai devreme sau mai târziu el să nu facă lucrul acesta în mod fățiș. În părtășia pe care, aparent, acela care iubește cu dragostea de tip *eros* o caută și o găsește, stă ascunsă izolarea pe care, de fapt, el nu a abandonat-o niciodată și care, în final, triumfă. Dragostea de tip *eros* constituie o negare a caracterului uman. Fără îndoială, ea este dragoste; este dragoste ce are un om ca obiect, reprezintă un mod de manifestare la nivelul unei relații, un mod de manifestare în raport cu umanitatea. Tocmai din acest motiv putem percepe în ea atât umanitatea cât și dragostea de tip *agape*, chiar dacă într-un mod negativ, într-o formă denaturată. În cazul dragostei de tip *eros*, lucrurile stau

exact la fel ca și în cazul dragostei de tip *agape*, care nici ea nu este niciodată atât de pură încât să nu trădeze, într-un fel sau altul, prezența opusului său, a dragostei *eros*. Însă aceasta nu schimbă cu nimic faptul că cele două tipuri de dragoste sunt diferite, diferite în mod fundamental chiar, în ceea ce privește modul în care fiecare din ele se raportează la natura umană. Și, deoarece ambele tipuri de dragoste reprezintă dezvoltări divergente ce pornesc dintr-un punct unic, dintr-un punct comun din care se desprind amândouă, întotdeauna omul va avea de ales doar între *eros* și *agape*. . .

Deoarece, așa cum vedea în următoarea sub-secțiune, *agape* își are originea în Dumnezeu, iar *eros* în omul care își contrazice propria sa natură, nu este acesta un argument suficient pentru a considera că orice comparație între ele este cu desăvârșire imposibilă, că *agape* deține o superioritate absolută față de *eros*, nu doar în ceea ce privește demnitatea sa, ci și forța pe care fiecare din ele o poate manifesta? *Eros*-ul este, în mod implacabil, sortit dispariției, pierzaniei, încetării, și, odată cu el, întreaga sferă care este dominată de *eros*, pusă în mișcare de *eros*, clădită de *eros*, caracterizată de *eros*. Însă dragostea *agape* nu pierde niciodată (1 Corinteni 13:8). Ea și tot ceea ce își are originea în ea (și, prin aceasta, în Dumnezeu) sunt nepieritoare chiar și în mijlocul unei lumi care piere.

Din acest motiv, privind retrospectiv la analiza noastră asupra dragostei creștine și asupra modului în care aceasta se opune dragostei de tip *eros*, putem afirma că, în ultimă instanță, atitudinea noastră poate și trebuie să fie una reconciliantă. Nu poate fi vorba despre o atenuare a antitezei dintre *eros* și *agape* sau despre găsirea unei poziții mediatoare între acestea. Putem vorbi despre reconciliere, dar nu în privința *eros*-ului, ci în privința omului care iubește cu acest tip de dragoste și care, prin aceasta, intră în contradicție cu sine însuși, fuge de Dumnezeu și de aproapele său, se opune acestora. *Agape* nu se poate transforma în *eros* și nici *eros* în *agape*. Niciodată *agape* nu va putea fi interpre-

262

tată ca *eros*, sau invers. Însă, așa cum acest lucru este cu neputință, tot la fel este cu neputință ca Dumnezeu să fie interpretat într-un alt mod decât este El, adică ca un Dumnezeu care nu mai este Dumnezeul tuturor oamenilor, chiar și a acelor care iubesc cu dragostea de tip *eros*. De asemenea, este cu neputință ca omul, chiar și acela care iubește prin dragostea de tip *eros*, să înceteze a mai reprezenta un om și, prin aceasta, creatura pe care Dumnezeu a ales-o, a dorit-o și a modelat-o, creatura care rămâne în mâinile lui Dumnezeu chiar și în condiția sa decăzută.

Însă, din moment ce este în mâinile lui Dumnezeu, chiar și omul care iubește prin dragostea de tip *eros* va fi acceptat în acea dragoste care este de la Dumnezeu, în dragostea creștină. Nu dragostea sa de tip *eros* va fi cea acceptată. El însuși va fi acela acceptat, în calitatea sa de om care, chiar și atunci când iubește prin dragostea de tip *eros*, nu încetează a aparține lui Dumnezeu. Iar această acceptare a sa nu reprezintă altceva decât o reconciliere, faptul că Dumnezeu l-a iubit chiar și pe el, îl iubește și îl va iubi. Cum am mai putea noi să iubim în calitate de creștini în cazul în care uităm acest lucru, în cazul în care nu mai ținem cont de acest accept al lui Dumnezeu, de proclamarea reconcilierii sale chiar și față de acela care iubește prin dragostea de tip *eros*? Dacă negăm acest accept al lui Dumnezeu față de păgâni, față de aceia care nu cunosc altă dragoste decât *eros*-ul, ne judecăm în primul rând pe noi înșine, întrucât și noi iubim prin dragostea *eros*. Însă, dacă iubim ca niște creștini, cu acea dragoste care e de la Dumnezeu, dacă ne dăm pe noi înșine lui Dumnezeu și aproapei noastre, atunci dragostea noastră față de omul care iubește prin dragostea de tip *eros* se va arăta în mod univoc sub forma acestui accept, sub forma afirmării faptului că și acel om este iubit de Dumnezeu și stă în mâinile Sale.

Dumnezeu, în dragostea Sa cu adevărat dezinteresată, este Acela care, prin faptul că Se dă pe Sine Însuși, vrea să fie Dumnezeul lui, vrea să fie un Dumnezeu pentru el, vrea să fie măreț, atotputernic și glorios prin ceea ce este El pen-

tru acel om. Pentru aceasta, Dumnezeu privește dincolo de dragostea de tip *eros* cu care iubește omul. În cazul în care dragostea creștină nu declară acest lucru non-creștinilor, ea încetează a mai fi dragoste creștină. Într-o astfel de situație ea s-ar opri acolo unde dragostea lui Dumnezeu, în care își are ea originea, nu se oprește și, procedând astfel, ea se desparte de dragostea lui Dumnezeu. Din moment ce un creștin poate crede și chiar trebuie să creadă că el însuși nu este îndepărtat de dragostea lui Dumnezeu prin faptul că iubește prin dragostea de tip *eros*, el nu trebuie să refuze să proclame acest lucru și aproapelui său despre care are impresia că este întru-totul înlănțuit în legăturile dragostei de tip *eros*.

Iar pentru a încheia prezentarea antitetică a dragostei de tip *eros* și a celei de tip *agape* vom arăta care este conținutul concret al proclamației dragostei *agape*, modul în care, prin aceasta, se afirmă reconcilierea omului cu Dumnezeu. Această proclamație constă, pur și simplu, în a afirma că Dumnezeu îmbrățișează cauza omului, chiar și pe cea a omului care iubește cu dragostea de tip *eros*. Însă aceasta implică faptul că Dumnezeu îl înțelege pe om cu mult mai bine decât se înțelege el pe sine însuși, că Dumnezeu se îngrijește de om mult mai bine decât se îngrijește omul de el însuși sau decât ar putea-o face el vreodată. Tocmai acesta este lucrul care se petrece atunci când Dumnezeu îl cheamă pe om afară din împărăția *eros*-ului și îl invită să intre în împărăția dragostei Sale, iar aceasta printr-un act de sacrificiu de sine și nu printr-un atac la adresa sa, prin agresiune. Și tot astfel trebuie să se petreacă lucrurile și între creștin, pe de o parte, și non-creștin, și omul care iubește prin dragostea de tip *eros*, pe de altă parte. Nu este vorba aici despre a-l supune pe om unei legi străine de natura sa, unei legi reci și întunecoase, pe care el ar trebui să o urmeze plin de teama de a nu o încălca, unei legi care i-ar invada ființa, care l-ar dezarma și l-ar oprima, l-ar distruge, și din calea căreia el ar avea toate motivele să fugă. Nici vorbă de așa ceva. Din contră, este vorba despre eliberarea

lui atunci când Dumnezeu îl iubește chiar și pe el, în ciuda caracterului său decăzut, și îl invită să ia o decizie în favoarea dragostei *agape* și împotriva dragostei *eros*.

Această chemare reprezintă un mesaj al luminii, și nu unul al întunericului, un mesaj al promisiunii și nu unul al amenințării, un mesaj al bucuriei și nu unul al tristeții. Dar atunci, omul care iubește cu dragostea *eros* ce anume intenționează, ce anume dorește, ce anume caută el, ce anume se străduiește el să obțină? Ce anume ar putea el obține și păstra? După cum am văzut, el se îndreaptă către lumea spirituală și către cea naturală, către Dumnezeu și către ceilalți oameni, într-o mișcare circulară, astfel încât el reprezintă atât punctul inițial cât și punctul final. Și atunci, acest lucru pe care îl caută el nu ar putea fi el însuși? Oare Dumnezeu i-ar refuza lui acest lucru? Ar putea oare Dumnezeu, cel care l-a creat pe el așa cum este el, să îi refuze acest lucru? Cu siguranță că nu. Însă adevărul este că niciodată el nu ar reuși să se găsească pe sine, nu ar reuși să își găsească condiția sa de om ce trăiește în lume în fața lui Dumnezeu și printre semenii săi, ci, vânându-și propria sa umbră, el nu poate face altceva și nici nu va face altceva decât să se piardă pe sine întotdeauna. Doar acest lucru se va întâmpla atâta timp cât el va dori, va intenționa, va căuta și va găsi ceea ce omul care iubește prin dragostea *eros* crede că e necesar.

Dragostea care e de la Dumnezeu, dragostea creștină, dragostea prin care omul poate răspunde la dragostea lui Dumnezeu, reprezintă eliberarea omului de această presupusă necesitate, abandonarea acestei căutări determinate de nevoile și de dorințele sale, eliberarea sa de sub obligația de a participa la această vânătoare în care el este atât vânător cât și pradă și care, din acest motiv, nu poate fi altfel decât zadarnică. Atunci omul poate pune capăt acestei dorințe după sine însuși și, odată cu aceasta, întregii activități frenetice în care el se poate doar căuta pe sine, însă niciodată nu poate să se și găsească, în care el poate doar să se piardă pe sine însuși. Dacă singurul sens al vieții ar fi acela ca

omul să se caute pe sine însuși pentru a se găsi pe sine, atunci, întrucât el nu poate face altceva decât să se piardă pe sine, viața devine lipsită de sens. Dragostea creștină reprezintă eliberarea omului deoarece acela care iubește ca un creștin renunță la încercările de a fi el însuși acela care se salvează pe sine, de a fi el însuși propriul său salvator. Doar în dragostea creștină va putea în sfârșit omul să iasă din această mișcare circulară care conduce la distrugere, din această mișcare care nu reprezintă altceva decât un cerc vicios. Se realizează oare acest lucru fără ca el să se găsească pe sine însuși? Din contră! Doar în acest mod va putea el și va reuși să se găsească pe sine. A renunța la această căutare, a părăsi această mișcare circulară, reprezintă, cu adevărat, o condiție sine qua non a dragostei creștine. Și, ca o condiție pozitivă, această dragoste presupune abandonarea de sine a omului în fața lui Dumnezeu (nu pentru ceea ce Dumnezeu i-ar putea oferi lui, nu de dragul vreunui scop care ar putea fi atins cu ajutorul Lui, ci doar de dragul lui Dumnezeu Însuși) și abandonare față de aproapele său (de asemenea, nu pentru ceea ce aproapele i-ar putea oferi lui, nu de dragul vreunui scop, ci doar de dragul aproapelui).

În această calitate a sa de sacrificiu de sine, dragostea creștină care e de la Dumnezeu reprezintă răspunsul omului la dragostea lui Dumnezeu. Exact în acest mod îl iubește Dumnezeu pe om. Dumnezeu nu Se caută pe Sine prin această dragoste, nu ține nimic pentru Sine, ci, pur și simplu, îl iubește pe om așa cum este acest om, în ceea ce este el. Dumnezeu nu este în niciun fel în contradicție cu Sine Însuși atunci când iubește în acest mod. Tocmai prin aceea că Se dă pe Sine omului este El Dumnezeu, în toată libertatea și slava Sa. Dacă dragostea omului, prin care omul răspunde la această dragoste a lui Dumnezeu față de el, constă ea însăși dintr-o abandonare de sine, cu siguranță că aceasta înseamnă că nu mai este loc pentru dragostea de sine, pentru a dori și a căuta libertatea și slava de sine. Însă de ce și în ce măsură se petrece acest lucru? Acest lucru se întâmplă deoarece el, pur și simplu, s-a găsit pe sine în acea

stare de libertate și de slavă. Ceea ce el nu ar fi putut să obțină prin propria voință și prin propria căutare, el a obținut deja, iar aceasta nu prin puterea renunțării sale, ci prin puterea abandonării de sine, prin care el răspunde dragostei lui Dumnezeu. El însuși este acela pe care Dumnezeu îl iubește. El însuși este acela căruia Dumnezeu S-a dat pe Sine în Fiul Său și căruia Dumnezeu continuă să i Se dea prin Duhul Sfânt. El este îndepărtat de dragostea *eros*, scos afară din acea căutare circulară prin faptul că, iubind ca un creștin, el se găsește deja în locul în care înainte, prin afirmarea de sine, prin dragostea *eros*, prin acest zbor al lui Icar, încerca în zadar să ajungă. Dragostea de tip *eros* nu își mai găsește nicio rațiune de a fi. *Eros*-ul este făcut inutil prin dragostea *agape*, în care omul se poate găsi pe sine însuși și astfel nu mai trebuie să se caute. Omul se descoperă pe sine însuși în răspunsul pe care îl dă la dragostea lui Dumnezeu.

Firește că în acest moment am putea comite o greșală care, teoretic, ar putea fi chiar mai periculoasă decât atitudinea noastră inițială, care consta din dragostea de tip *eros*. Ar fi aberant să încerc să iubesc ca un creștin doar pentru a atinge acel scop, acea finalitate, pe care nu le pot atinge în calitate de om care iubește prin dragostea de tip *eros*. Un „pentru ca în final” (*ut finale*) înseamnă, în mod necesar, a aluneca din nou în dragostea de tip *eros*. Singurul „pentru ca” (*ut*) legitim în această situație este acel strălucitor „pentru ca în consecință” (*ut consecutivum*). Acesta este permis și face ca orice re-alunecare în dragostea de tip *eros* să fie imposibilă. Aceasta deoarece în dragostea creștină eu mă găsesc deja în punctul final al căutării mele. M-am găsit deja pe mine însumi și, ca urmare, nu mai este cu putință să mă pierd încercând să iubesc ca un creștin cu scopul de a ajunge tot la mine însumi.

Tot ce trebuie să fac este să continui să iubesc ca un creștin, fără să iau aminte la mine și fără să urmăresc vreun scop cu privire la mine; trebuie doar să mă dau pe mine însumi lui Dumnezeu și semenilor mei. În felul acesta voi

ajunge întotdeauna la mine însumi, voi fi mereu eu însumi. Tocmai acest lucru ne este spus în pasajul din Marcu 8:35, unde se vorbește despre cel care vrea să-și salveze viața și și-o pierde și despre acela care își pierde viața și și-o salvează. Același lucru ne este comunicat și în Matei 6:33, unde ni se spune să căutăm mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și că toate celelalte lucruri ni se vor da pe deasupra. Ceea ce ni se spune aici nu ține de Lege, ci de Evanghelie. Se vorbește despre dragostea *agape*, care învinge *eros*-ul prin aceea că îl face lipsit de sens, zadarnic. Aceste cuvinte ni-l descriu pe omul care iubește ca un creștin ca găsindu-se deja în punctul final al căutării sale, în punctul la care omul care iubește prin dragostea *eros*, un biet credul, încearcă să ajungă fără însă să și reușească vreodată. Aceste cuvinte nu formulează nicio cerere. Nu se ia nimic de la noi. Nu învinuiesc și nici nu judecă. Ele doar îi arată omului că este înțeles, acceptat și primit de Dumnezeu; nu *eros*-ul său, ci el însuși. El se poate salva, se poate găsi pe sine, poate să fie el însuși. Însă toate acestea îi sunt date, toate acestea sunt primite de el atunci când își pierde viața, atunci când renunță la întreaga sa căutare de sine, iar aceasta „în favoarea mea și a Evangheliei”. Atunci el este salvat și se găsește pe sine. [IV,2, pag.733-751]

VII. BĂRBATUL ȘI FEMEIA

Deoarece omul nu este o simplă creatură, ci, după cum ni se revelează nouă prin Isus Christos, el a fost special conceput de Dumnezeu pentru a-l fi partener în legământul pe care îl încheie cu el și există ca om doar atunci când participă la acest legământ, omul autentic nu există niciodată în izolare, ci este întotdeauna implicat în relații, este întotdeauna confruntat cu aceia care dau seama de rațiunile sale de a exista și anume cu Dumnezeu și cu semenii săi. A fi aproapele cuiva este una dintre caracteristicile esențiale ale naturii umane. Tocmai de aceea Barth tratează acest aspect foarte pe larg (în III,1, III,2 și III,4). Ceea ce are el de spus cu privire la semnificația antropologică a relației dintre bărbat și femeie reprezintă un bun exemplu pentru modalitatea în care discuțiile de dogmatică pot da naștere unor imperative etice, cunoașterea a ceea ce Dumnezeu a făcut pentru noi conducând la cunoașterea poruncilor pe care El ni le dă nouă. Pasajele pe care le-am selectat și care discută despre bărbat și femeie reprezintă fundamentul pentru ceea ce Barth are de spus cu privire la căsătorie și la viața sexuală.

[91] Prima și cea mai tipică observație cu privire la un aproape de-al nostru, primul și cel mai tipic aspect prin care se diferențiază și sub care relaționează un om cu altul, este distincția dintre bărbat și femeie. . .

Dacă stăm să reflectăm cu privire la natura de creatură a omului și la modul în care un om coexistă alături de semenii săi nu putem decât să obținem o confirmare a acestei observații. Există și alte tipuri de diferențieri și de relații între un om și altul. Însă acest tip de relație este singurul care are la bază o distincție structurală și funcțională. Existența unei distincții atât de ferme nu poate fi afirmată cu

privire la cei implicați într-o relație între tată și fiu, între mamă și fiică, nici în relațiile dintre oameni având diferite vârste, talente și interese, nici în relațiile dintre oamenii aparținând unor popoare diferite și unor epoci diferite. Doar relația dintre bărbat și femeie se bazează pe o distincție structurală și funcțională. Trebuie remarcat faptul că distincția este doar de ordin structural și funcțional. Prin această distincție nu se pune în discuție caracterul uman al bărbatului sau al femeii. Însă, din punct de vedere structural și funcțional, distincția este mult prea clară și prea serioasă ca să poată reprezenta o simplă variație asupra unei teme comune ambilor, asupra unei naturi umane neutre și abstracte, care există în mod independent de ei, care ar putea fi luată în considerare independent de ei. Ființa umană nu există niciodată în felul acesta, ci doar ca bărbat sau femeie. De aceea, în cazul naturii umane și totodată în cazul părtășiei dintre oameni, problema decisivă, fundamentală și tipică, cea care constituie norma pentru toate celelalte relații, este cea a modului în care se realizează relaționarea pe baza acestei distincții. Acest tip de relație este la fel de clar și de serios determinată ca și distincția pe baza căreia se constituie. Aceasta deoarece distincția însăși, în toată profunzimea ei unică, face în permanență referire la relația dintre ei doi. Va trebui să afirmăm faptul că omul este, în mod necesar și în întreaga sa natură, bărbat sau femeie și că, drept urmare a acestui fapt, el este, în mod necesar și în întreaga sa natură, bărbat și femeie. Omul nu se poate niciodată sustrage acestei distincții, nu poate exista niciodată în afara unor determinații sexuale, nu poate exista într-un mod simplu, ca om; aceasta, deoarece, în tot ceea ce ține de uman, el va fi fie bărbat fie femeie.

În egală măsură, el nu se va putea elibera din relația specifică acestei distincții, nu poate exista ca bărbat în lipsa femeii și nu poate exista ca femeie în lipsa bărbatului; în tot ceea ce îl caracterizează pe el ca bărbat, se va face referință și la femeie, și în tot ceea ce o caracterizează pe femeie ca femeie, se va face referință și la bărbat. Pentru a descrie

coexistența bărbatului cu femeia și relaționarea lor, va trebui să se facă întotdeauna referință atât la bărbat cât și la femeie. Nicio altă distincție dintre oameni nu este atât de profundă ca aceea în care bărbatul și femeia sunt diferențiați într-un mod atât de radical unul față de celălalt. Și nicio altă relație nu este atât de evidentă, atât de fățișă și atât de universală ca aceea a cărei forță constă tocmai în această diferențiere care o condiționează. Pentru bărbat, femeia reprezintă acel „celălalt”, reprezintă aproapele său și, tot astfel bărbatul pentru femeie. Așadar, suntem îndreptățiți ca, întâi de toate, să ne întrebăm ce anume au de spus poruncile divine în această sferă a părtășiei umane. [III,4, pag.117f.]

[92] Ne va fi de mare ajutor pentru clarificarea și elucidarea acestei probleme dacă vom începe prin a afirma ce anume înseamnă, în mod esențial, în mod general, că și în această sferă a vieții omul este supus poruncilor divine.

Să considerăm miturile și saga, riturile și obiceiurile legate de acest anumit aspect al vieții din diferitele religii. Să ne gândim la cât de mult s-a speculat pe această temă în filosofie, psihologie și poezie. Să ne gândim la emoțiile tumultuoase și chiar agresive ce nu îi pot fi străine niciunui om care a experimentat câtuși de puțin acest aspect al vieții, chiar dacă el nu este capabil să exprime aceste emoții într-o formă frumoasă, într-o formă sistematică. Toate acestea indică faptul că aici, mai mult decât oriunde altundeva, omul pare să se găsească în pragul unui tip de misticism natural. Ce altceva îl mai poate tulbura atât de mult, ce altceva îl mai poate face să aibă impresia că prin aceasta ar putea să ajungă la extaz, la încântare, la entuziasm, la ceea ce pare a fi cel mai profund nivel al ființei, esența acesteia, la o uniune și chiar la o participare la Divinitate, la o asemenea înălțare încât să ajungă aproape de ceea ce se arată ca un alt Dumnezeu, ca un alt Creator? Experiența primară a relaționării dintre un bărbat și o femeie îi poate face pe toți oamenii, fie că sunt de un nivel rudimentar de cultură

și educație, fie că au o cultură elevată, să aibă această impresie. Poate că ei au această impresie așa cum este ea însăși, în oricare dintre formele ei posibile și având diferite grade de intensitate, poate că este vorba despre o sublimare, o transpoziție și o spiritualizare a ei, însă în toate aceste situații este vorba despre experiența acestei relaționări.

Însă de ce este vorba tocmai despre această experiență? Dacă am înțelege cu adevărat despre ce este vorba aici nu am mai pune o astfel de întrebare? Bineînțeles că ceea ce dă seamă de toate este acea dialectică cu adevărat impresionantă care se ascunde în această relaționare: dialectica distincției și a asemănării, cea a unui adevărat dualism, dar totodată a unei unități nu mai puțin reale, cea a unei fățișe conștiințe de sine și a unei la fel de fățișe depășiri a granițelor propriului sine în vederea realizării uniunii cu celălalt, cea a creației și a răscumpărării și cea a acestei lumi și a lumii de dincolo. Dacă umanitatea presupune părtășie cu aproapele și dacă părtășia cu aproapele este experimentată întâi de toate în această dialectică, cât de tentant este să înțelegem și să experimentăm această părtășie cu aproapele ca pe o nebunie radicală dar și binecuvântată, care ia naștere prin cea mai radicală decădere a omului, însă totodată și ca pe o suprema exaltare a naturii umane, ca pe o deificare a acestei naturi. Nu devine omul aproape un Dumnezeu atunci când și în măsura în care se găsește într-o astfel de relație?

Însă, în ceea ce privește modul de a fi al omului în această relație, Dumnezeu este Acela care dă poruncile. Merită să zăbovim o clipă asupra acestui fapt. Orice ar cere aceste porunci de la om, este vorba despre niște porunci ale lui *Dumnezeu*. Aceasta înseamnă că tronul lui Dumnezeu este deja ocupat. Prin aceasta, adevărata stare de lucruri ne este pusă în față. Aceasta ne face să realizăm că nici nu poate fi vorba despre faptul că omul se poate considera pe el însuși drept Dumnezeu, că divinitatea cu care omul vrea să se facă pe sine egal în experimentarea unei astfel de relații nu este altceva decât un biet idol, un Baal sau o Așera, un

Osiris sau un Isis. Omul este făcut să stea în locul lui, este închis în limitele sale, i se conferă un statut de creatură. Chiar și în profunzimea și în exaltarea acestei experiențe primare, în imanența și în transcendența ei, el rămâne tot o creatură. Și orice i s-ar cere prin aceste porunci, acestea reprezintă *porunci* ale lui Dumnezeu. Omul va fi confruntat cu o voință străină de voința lui și superioară voinței lui chiar aici, în acest apogeu al afirmării de sine și al lepădării de sine, în această imanență și în această transcendență. I se arată că, în ciuda seriozității și a desfătății căreia îi dă naștere acest proces dialectic, el tot nu își este propriul său stăpân. Dincolo de acest proces dialectic care îl ridică pe el atât de sus, se evidențiază ceva ce este încă și mai înalt, ceva ce este de neatins, și el este făcut să înțeleagă că acolo se găsește Acela care stăpânește, poruncește, permite și totodată interzice. De acolo se aude și vocea Legii, voce care, în mijlocul vacarmului pasiunilor și al șoaptelor unui extaz sublimat, rostește un „Da” sau un „Nu”, rostește acestea într-o manieră critic-juridică. Prin ceea ce această Lege afirmă omul este pus la încercare sau trebuie să se pună pe el însuși la încercare.

Ce anume implică acest lucru? În primul rând și întâi de toate, aceasta înseamnă că și în această sferă el nu este lipsit de un Stăpân și nici abandonat de Creatorul său; înseamnă că nici în această sferă el nu se află pe sine scufundat într-o lume demonică, într-un abis, într-o junglă, ci, mai degrabă, se găsește acasă, sub stăpânirea Tatălui său din ceruri. Dacă lucrurile ar fi stat altfel, Dumnezeu nu i-ar mai fi făcut lui harul de a fi alături de el, în calitate de Guvernator, și în acest aspect al vieții, și în această privință. Atunci când Dumnezeu este preocupat de om, omul și natura sa umană încetează a mai fi pierduți. Atunci omul este acasă. În esență, aceasta este o problemă legată de întrebarea care lucruri sunt drepte, care lucruri sunt firești. Dacă poruncile lui Dumnezeu fac referire și la relația dintre bărbat și femeie, aceasta înseamnă că Dumnezeu este preocupat de om și în această privință. Înseamnă că și în această sferă a vieții

sale, omul nu este pierdut, că modul în care trebuie el să trăiască în cele ce țin de această sferă reprezintă, de fapt, o problemă referitoare la care lucruri sunt drepte, la care lucruri sunt firești.

În al doilea rând, este clar că poruncile lui Dumnezeu cu privire la această sferă, orice ar stipula ele, implică o relativizare radicală a acestei relații și a naturii umane care participă la această relație. Nu este vorba despre negarea sau despre distrugerea lor, ci despre o relativizare radicală a lor. Pe măsură ce aceste porunci își intră în rol, ceea ce rezultă, pe de o parte, este o demitologizare a acestei sfere. Dacă o astfel de demitologizare este necesară în vreo sferă a vieții umane, ea este astfel tocmai în această sferă, unde atât de mulți zei, semizei sau orice altceva care revendică, fie și doar în parte, statutul de divinitate încearcă să își spună cuvântul și să guverneze. Poruncile lui Dumnezeu sunt acelea care duc la îndeplinire acest proces de demitologizare și care fac acest lucru într-un mod atât de radical. Îi dau la o parte pe acești zei dintr-o singură lovitură. Îi demască ca fiind doar ceva la fel ca și tot restul. Îi explică în mod naturalist. Ceea ce mai rămâne este omul ca o creatură implicată în această relație sub determinațiile sale specifice, de bărbat sau femeie, și totodată de bărbat și femeie, în această dualitate naturală. Iar omului nu îi mai rămâne altceva de făcut decât să se conformeze acestei dualități naturale.

Pe de altă parte, existența unei porunci a lui Dumnezeu în această sferă implică faptul că această sferă îi este impusă omului. Orice ar cere aceste porunci de la om, cu siguranță că întâi de toate i se cere să exprime această sferă a vieții, cu siguranță că nu i se cere să o nege, nici să o pervertească, ci, pur și simplu, să o exprime, să o arate în viața lui. Pe măsură ce se realizează acest lucru, sfera aceasta și omul ce ia parte la ea ajung să fie sub control, iar sarcina care i se impută omului în această privință este să exercite acest control. A face acest lucru reprezintă o manifestare a ascultării care se cere de la el.

Iar acum, în al treilea rând, faptul că omul este pus față în față cu poruncile lui Dumnezeu și în această privință presupune că și aici el este chemat tot la libertate. El poate să se implice în relația dintre bărbat și femeie. Nu trebuie să se teamă sau să se rușineze de aceasta. Nu trebuie să aibă o impresie negativă asupra faptului că el își trăiește viața și pe acest plan. El se poate implica în aceasta ca în orice altceva ce ține de existența sa ca om. El poate chiar să accepte faptul că această sferă a existenței sale poate fi una având o demnitate specială, o importanță și o frumusețe aparte. El este liber să exprime această sferă. Și în acest aspect al vieții el are libertatea de a fi om. Faptul că el acceptă această sferă nu implică vreo înălțare a acesteia, un entuziasm aparte asociat ei, o atitudine mistică față de ea, o vrăjire sau o deificare a ei. El poate să considere această dialectică cu toată seriozitatea. Însă el poate să se elibereze pe sine de tot zbulciumul, de toată durerea și de toate complicațiile care ar fi inevitabile dacă aici ar fi fost vorba despre o dialectică metafizică, despre o dialectică absolută, dacă în această dialectică el ar simți dorința și obligația să fie el însuși Dumnezeu, să fie el însuși propriul său stăpân. Și în această sferă el trebuie să fie un om și nimic mai mult, însă este vorba despre a fi un om autentic. Prin aceea că Dumnezeu îi dă lui anumite porunci în această privință, prin faptul că Dumnezeu este interesat de el și supune această sferă a vieții lui unei relativizări radicale, prin acestea El îi oferă omului libertate și în ceea ce privește această sferă a vieții. [III,4, pag. 119-121]

[93] Dar ce anume sunt bărbatul, în identitatea sa sexuală, și femeia, în identitatea sa sexuală? Atunci când nu reprezintă o întrebare din psihologie, pedagogie, igienă sau din alte astfel de domenii, ci una ce ține de etică, de etica teologică, și care astfel ține de poruncile lui Dumnezeu, nu putem aborda această întrebare pe baza unor prejudecăți, nu putem răspunde la ea printr-o definiție abstractă. Orice

bărbat și orice femeie, ca ființe umane dorite și create de Dumnezeu, care acum sunt chemate la El și sunt supuse poruncilor Sale, sunt, prin ceea ce reprezintă în ei înșiși, capabili de a fi descriși ca orice individ uman particular în comparație cu toți ceilalți în mijlocul cărora trăiește. Bărbatul și femeia reprezintă prototipul pentru fiecare „eu” și „tu”, pentru orice condiție individuală prin care un om se și distinge de ceilalți oameni, dar prin care totodată și aparține celorlalți. Bineînțeles că ne putem referi la orice individ uman prin demonstrativele „acesta”, „acela” sau prin „aceiași”. Putem să ne referim la un bărbat sau la o femeie prin „el” sau prin „ea”. Putem să descriem orice individ, fie el bărbat sau femeie, prin prenumele lor, prin numele lor, prin data nașterii, prin familiile din care provin, prin locul nașterii sau prin diferite titlaturi. Însă va trebuie să realizăm că atunci când spunem toate acestea, noi nu facem altceva decât să indicăm către ceva ce nu poate fi exprimat, către misterul care îl învăluie pe fiecare om în parte și care este făcut cunoscut lui Dumnezeu și doar Lui.

Tocmai în această condiție de nedescris a sa, este omul căutat și ajuns de porunca divină, este hărăzit pentru ceva anume, este ascultător sau neascultător, este bun sau rău. În această condiție, bărbatul și femeia își afirmă sau își neagă identitatea lor sexuală. Nu putem să caracterizăm bărbatul și femeia printr-o definiție, ci putem face acest lucru doar luând aminte la faptul că, în condiția lor distinctă, Dumnezeu i-a dorit și i-a creat pentru a exista într-o relație mutuală, la faptul că poruncile Sale care vizează buna desfășurare a acestei relații trebuie să fie într-o bună concordanță cu această diferențiere specifică. Nu noi suntem aceia care avem dreptul să determinăm, să descriem această distincție, mai ales dacă avem în vedere poruncile lui Dumnezeu cu privire la ea. Chiar dacă avem impresia că am cunoaște un lucru sau altul cu privire la această distincție, nu vom putea ști niciodată aceste lucruri într-un mod sigur înainte ca Dumnezeu să ni le reveleze. Altfel, ar fi ca și cum am cunoaște dinainte în ce anume constă voința lui Dumnezeu,

voință cu privire la care etica nu poate face altceva decât să pună întrebări.

Poruncile lui Dumnezeu îi vor aborda pe bărbat și pe femeie așa cum sunt în ei înșiși. Le vor revela condiția lor de bărbat sau de femeie, condiție căreia ei trebuie să îi rămână credincioși. Le vor spune ce anume trebuie ei să cunoască, ce anume nu pot ei niciodată să nege în calitatea lor de bărbat sau de femeie. Probabil că, făcând toate acestea, poruncile lui Dumnezeu ar putea coincide în anumite privințe cu ceea ce noi avem impresia că știm deja cu privire la distincția dintre bărbat și femeie. Dar se poate întâmpla ca lucrurile să se petreacă și altfel. Distincția ar putea fi revelată sub aspecte noi și neașteptate. Chemarea care îi este adresată atât bărbatului cât și femeii, și care le cere să fie autentici în această condiție a lor, poate îmbrăca forme cu totul neașteptate, cu totul străine sistemelor de gândire în care ne place să ne stabilim. În niciun aspect nu le este impusă acestor porunci conformarea cu vreo schemă a gândirii noastre, cu vreo presupozitie a ei. Tocmai din acest motiv ar fi o greșeală să ne atașăm de vreo astfel de schemă, oricât de bine concepută și de relevantă ar putea ea să pară. Uneori aceste scheme ne pot acorda un ajutor euristic, exegetic și exemplificator. Însă nu este treaba noastră să formulăm conținutul însuși al poruncilor, pe baza vreunuia dintre aceste sisteme. Nu este treaba noastră să formulăm măcar ceva din acest conținut al poruncilor. Aceasta deoarece ceea ce am putea formula noi, definițiile și descrierile condiției bărbatului și a femeii pe care le-am putea deriva din alte surse sau pe care le-am putea noi înșine deduce nu surprind adevăratul conținut al poruncilor atunci când acestea îi cer omului ca și în această privință să își accepte condiția sa umană, condiția sa de bărbat sau de femeie, așa cum sunt acestea considerate de Dumnezeu. Aceasta întrucât se știe prea bine și chiar se admite de către toți aceia care formulează astfel de teorii că toate acestea pot să fie doar presupuneri, doar afirmații făcute pe baza unor impresii, pe baza unor experiențe personale, și, ca atare, au în

mod necesar un caracter problematic. O bună explicație pentru caracterul lor problematic ar fi și aceea că ele reprezintă presupuneri, afirmații făcute fie de un bărbat, fie de o femeie, și este cât se poate de neverosimil ca vreun bărbat să fi înțeles vreodată femeia, într-un mod real, într-un mod profund, să o fi înțeles în calitatea ei de femeie, sau ca vreo femeie să fi înțeles vreodată bărbatul în calitatea sa de bărbat.

Toate acestea reprezintă simple opinii care, în ele însele, ar putea fi foarte interesante și incitante, care au o anumită valoare pentru modul în care se desfășoară relaționarea dintre oameni și care, prin discuțiile și prin evaluările critice pe care le suscită, ar putea da naștere anumitor clarificări, anumitor consensuri, dar care nu se pot impune, într-un mod situat dincolo de orice îndoială, ca fiind în mod necesar valide. Dacă e să existe un tip de cunoaștere cu privire la bărbat și la femeie care, în cadrul discuțiilor referitoare la poruncile lui Dumnezeu, poate fi considerată drept indiscutabilă și fundamentală, în mod sigur va fi vorba despre un tip de cunoaștere care se bazează pe niște temeiuri sigure. Faptul că bărbatul și femeia – considerați în relația lor specifică, în acea relație care e condiționată de această ordine ireversibilă – reprezintă creația lui Dumnezeu și, ca atare, reflectă chipul lui Dumnezeu, că relația dintre bărbat și femeie este similară acelei relații din care constă legământul harului, acesta reprezintă fundamentul teologic cert, pe baza căruia trebuie să ne dezvoltăm investigația noastră și cu care trebuie să fim mulțumiți. Ceea ce i se cere bărbatului și femeii prin poruncile lui Dumnezeu este ca ei să fie credincioși acestei naturi umane a lor, să fie credincioși capacităților și responsabilităților pe care aceasta le implică.

Aceasta înseamnă că, deși le recunoaștem realizările, totuși suntem nevoiți să respingem orice teorie fenomenologică ce încearcă să surprindă tipologia sexuală umană. . .

Exemple de astfel de tipologii ar putea fi: „Bărbatul este acela care produce, acela care conduce; femeia este cea

care primește, cea care menține. Este de datoria bărbatului să creeze noul; este de datoria femeii să ia aminte la acest nou și să îl adapteze la ceea ce deja există. Bărbatul este acela care supune teritoriul, femeia este aceea care are grijă de el și care menține unitatea ascunsă. Bărbatul trebuie să fie obiectiv și să universalizeze, femeia trebuie să fie subiectivă și să individualizeze. Bărbatul trebuie să construiască; femeia trebuie să decoreze. Bărbatul trebuie să cucerească; femeia trebuie să protejeze. Bărbatul trebuie să înțeleagă totul cu mintea; femeia trebuie să dea viață la toate prin căldura sufletului ei. Este de datoria bărbatului să planuiască și să stăpânească; este de datoria femeii să înțeleagă și să unifice". Citez acest pasaj deoarece, dincolo de faptul că oferă o caracterizare, ne poartă în sfera lui „trebuie”, în sfera lui „este de datoria”, în sfera obligațiilor specifice care se presupun a fi atribuite celor două tipuri sexuale, pe baza caracteristicilor inerente ale fiecăruia.

Însă aici situația devine mai mult decât problematică. De ce să nu fim mulțumiți cu aceste caracterizări? De ce să nu le acceptăm ca fiind în bună parte adevărate? De ce să nu acceptăm chiar și părerea că în cazul antitezei dintre Apollo și divinitățile chtonice, bărbatul îl reprezintă pe Apollo iar femeia reprezintă divinitățile? Și totuși, cum se face că ne vine greu să nu simțim o anumită superficialitate atunci când ne aflăm față în față cu toate aceste antiteze, ca și cum, cu toată seriozitatea pe care au intenționat-o autorii lor, putem totuși percepe în ele o reprezentare caricaturală, malițioasă chiar, a vreuneia dintre cele două tipologii sexuale, sau poate chiar a ambelor? Ni se pare firesc ca toate aceste lucruri să nu fie spuse cu o seriozitate absolută. Ni se pare că aceste lucruri nu pot fi afirmate cu o certitudine reală. Nu pot fi afirmate într-un mod care să evite ca o treime dintre bărbații care le aud și, în mod sigur, o jumătate dintre femei să nu fie deranjați și să nu protesteze cu vehemență în fața ideii că ei sunt aceia la care se face referire în aceste reprezentări. Nu pot fi afirmate nici într-un mod care să îi facă pe toți oamenii să accepte, din toată inima, ideea

că acele reprezentări chiar surprind ce anume sunt ei, ce anume ar trebui să fie un bărbat adevărat și o femeie adevărată, care anume este adevărata lor natură.

Or, atunci cum am putea transforma aceste propoziții indicative, care au mai degrabă un caracter contingent, schematic, convențional, poetic și doar pe jumătate adevărat, în propoziții imperative? Într-o astfel de situație bărbatul autentic și femeia autentică ar trebui să permită să li se spună: Tu trebuie să ai de-a face cu obiecte (de preferință, mașini), iar tu cu persoane! Tu trebuie să pui preț pe minte, iar tu pe suflet! Tu trebuie să îți urmezi rațiunea, iar tu intuiția! Tu trebuie să faci dovadă de obiectivitate, iar tu de subiectivitate! Tu ar trebui să construiești, iar tu doar să înfrumusețezi! Tu trebuie să cucerești, iar tu să păstrezi! etc. Tu trebuie! Aceasta ți se ordonă! Aceasta este datoria ta! Făcând un lucru sau altul, tu vei fi credincios condiției tale de bărbat sau de femeie!

Toate acestea reprezintă, în bună parte, absurdități. Este cât se poate de limpede că nu putem să ne adresăm în mod serios unui bărbat sau unei femei în felul acesta și că nici nu îi putem constrânge la astfel de lucruri. În mod justificat ei nu vor accepta să li se adreseze cineva în felul acesta. Pe baza cărei autorități li se spune lor că anumite caracteristici sunt masculine și că altele sunt feminine? Ba chiar, cum am putea fi siguri că, abordând lucrurile în modul acesta, concluzia la care am ajunge cu privire la relațiile dintre cele două tipologii sexuale nu va fi, într-un mod fatal, identică cu punctul nostru de plecare, adică ostilitatea dintre cele două tipare sexuale? Cine ar putea spune dacă nu cumva imperativele la care am ajuns în modul acesta, chiar dacă cer ascultare, nu reprezintă simple provocări într-un conflict nefericit pe care îl putem percepe, într-o formă primitivă, chiar și în lumea hamsterilor?

Dar dacă aceste descrieri ne trădează încă din primul moment în care le tratăm cu multă seriozitate și le transformăm în imperative, este cât se poate de clar că am ajuns pe un teren care ar putea părea interesant, dar care este

extrem de nesigur. Însă atunci care mai e rostul tuturor acestor tipologii? Ele ar putea avea valoare în anumite privințe, dar este cât se poate de cert că nu sunt potrivite pentru a reprezenta norma masculinității și a feminității, și nu putem face altceva decât să alunecăm în cea mai mare confuzie în cazul în care încercăm să le ridicăm la statutul de norme și să le folosim sub acest statut. Din acest motiv, în ceea ce ne privește pe noi, ne vom abține de la a face un astfel de lucru.

Acea diferențiere dintre bărbat și femeie care este avută în vedere prin poruncile divine și prin îndemnul lor la ascultare este fundamentată undeva dincolo de, și totodată mai presus de domeniul în care aceste tipologii pot fi aplicate și unde se cere punerea lor în practică. Poruncile lui Dumnezeu ajung la bărbat și la femeie într-o formă care include relaționarea acestora, care include condiția în care Dumnezeu i-a creat pe ei spre a fi împreună ca imagine a Sa, ca analogie pentru legământul harului, condiția lor de bărbat și de femeie, condiție pe care o au și în ochii lui Dumnezeu.

Această condiție a lor este afirmată în contextul caracteristicilor specifice ale acestora, și anume faptul că bărbatul și femeia sunt meniți să reflecte imaginea lui Dumnezeu și pe cea a legământului harului. Așa se face că înseși poruncile lui Dumnezeu sunt cele care precizează din ce anume constă, în mod concret, natura bărbatului și a femeii și ce anume trebuie oamenii să facă pentru a se conforma cu credincioșie acestor naturi. Și, așa cum poruncile divine nu se supun sistematizării prin care oamenii încearcă să își ordoneze și să își clarifice opiniile lor cu privire la această distincție, tot astfel, prin faptul că oamenilor li se cere să respecte aceste porunci, ei sunt eliberați de constrângerile pe care și le auto-impun prin astfel de sistematizări. Cu ce anume trebuie să se conformeze atât bărbatul cât și femeia? Ei trebuie să se conformeze cu acea lucrare la care sunt chemați și în care sunt implicați prin poruncile divine, cu ceea ce li se cere lor în situația concretă în

care sunt ei întâlneau. Atunci când ei sunt confrunțați cu aceste porunci, particularitățile naturii lor sexuale nu le vor mai fi ascunse vederii. Și, în felul acesta, poruncile divine îi permit întotdeauna omului, fie bărbat fie femeie, să își descopere într-un mod specific propria sa natură sexuală, să se conformeze acesteia în forma pe care Dumnezeu a atribuit-o unei astfel de naturi, fără a fi constrâns de vreo prejudecată.

Această primă și fundamentală condiție a fidelității este expusă unui risc care se arată sub două forme. Prima este aceea că cele două tipologii sexuale ar putea dori să își schimbe între ele capacitățile și atribuțiile lor specifice, ceea ce se cere de la una sau de la cealaltă dintre ele. Aceasta însă nu ar trebui să se întâmple. Un astfel de lucru implică o schimbare de direcție ce ar putea părea atractivă acelor care, dintr-un motiv sau altul, nu își pot găsi un partener potrivit și care, ducându-și viața în izolare, percep slăbiciunile caracteristice tipologiei lor sexuale ca fiind opresive. Și totuși, chiar și astfel de persoane nu sunt cu nimic mai puțin chemate să fie, în întregime și într-un mod autentic, bărbați sau femei; ei nu sunt chemați să își eludeze propria lor tipologie sexuală, ci ca, în propria lor manieră, să și-o exprime într-un mod la fel de onorabil ca toți ceilalți oameni și să devină capabili să trăiască în limitele impuse de această tipologie cu același sentiment de satisfacție ca și ceilalți.

Însă problema atenuării distincției dintre tipologiile sexuale se poate arăta la fel de acut chiar și în cadrul căsătoriei. Și tocmai aici în primul rând, ca și în orice alt tip de relație dintre bărbat și femeie, este important să realizăm faptul că, în cazul oricărui bărbat sau femeie, depinde nu doar de ei înșiși, ci, în egală măsură, și de celălalt ca ei să dea dovadă de fidelitate față de propria lor tipologie sexuală. Conviețuirea în cuplu este întotdeauna amenințată atunci când, de o parte sau de cealaltă, se greșește în această privință. Bineînțeles că nu este vorba despre a fi fideli unui anumit ideal masculin sau feminin.

După cum am constatat anterior, sistematizările pe care am fi tentați să le operăm în această privință nu pot implica nimic de natură imperativă. Diferitele epoci, popoare și culturi au avut concepții cât se poate de diverse cu privire la ceea ce este potrivit, binevenit și necesar pentru un bărbat sau pentru o femeie în privința vieții lor concrete. Însă aceasta nu înseamnă că distincția dintre masculin și non-masculin și cea dintre feminin și non-feminin, în ceea ce privește modul de a fi, atitudinea și acțiunea, sunt întrutotul iluzorii. Tocmai din cauză că poruncile lui Dumnezeu nu sunt dependente de niciun astfel de standard această distincție devine mai clar conturată și mai radicală. Această distincție ni se impune spre a fi observată. Ea nu trebuie să fie atenuată pe niciuna dintre laturile sale. Poruncile lui Dumnezeu îi vor indica întotdeauna bărbatului care este locul lui, iar femeii care este locul ei. În orice situație, în fața oricărui obiectiv și în orice relație, îndatoririle și abilitățile bărbatului și ale femeii, atunci când ei se supun poruncilor lui Dumnezeu, vor fi distincte, diverse și nu vor putea fi niciodată schimbate între ele.

Bineînțeles că nu tot ceea ce pare a fi o încălcare a acestor porunci chiar reprezintă o încălcare. Viața este mult mai bogată, iar poruncile lui Dumnezeu sunt mult mai diverse decât ar putea părea celor ce le privesc pe acestea prin prisma unor opinii preconcepute. Nu orice aparentă încălcare a poruncilor reprezintă o încălcare reală a acestora. Însă există și încălcări reale. Ele se produc atunci când fie bărbatul fie femeia uită sau, dintr-un motiv sau altul, refuză să ia aminte la faptul că ei au un anumit drept și o anumită demnitate doar în relație cu cei de sex opus, doar prin aceea că se disting de ei. O astfel de omitere sau refuz se va manifesta imediat chiar și în exterior sub forma unor poticneli, erori sau neliniști. Esența părtășiei umane, a caracterului uman în genere, este prin aceasta afectată. În privința relațiilor dintre cele două sexe, o atitudine orientată către gelozie, invidie, imitație sau uzurparea poziției specifice nu poate fi în niciun fel benefică, pe când o atitudine pură va

conduce în mod constant, în mod sigur, atât pe bărbat cât și pe femeie la poziția lor originală. . .

Exceptându-i pe cei ce aderă la mișcarea feministă, cu greu ar putea cineva găsi vreun aspect al vieții de zi cu zi care să fie lipsit de relevanță etică în această privință sau care să nu implice cu nimic distincțiile dintre cele două tipologii sexuale, până la cele mai neînsemnate detalii ale acesteia, cum ar fi îmbrăcămintea sau comportamentul exterior. Nimic nu este lipsit de relevanță în această privință. Decizia de a te conforma propriei tipologii sexuale trebuie luată în orice aspect al vieții atât de bărbat cât și de femeie. Faimoasa situație apărută în Corint, când femeile au refuzat să mai poarte vălul pe cap (1 Corinteni 11) a reprezentat o instanțiere a acestei decizii luată în circumstanțele de atunci. Această problemă este în strânsă legătură cu problema ordinii divine, la care vom ajunge ceva mai încolo. Însă ea are și anumite implicații generale.

Femeile din Corint, ca mulți alții după ele, au auzit ceva despre ceea ce apostolul Pavel proclamă în Galateni 3:28 și anume faptul că în Isus Christos toți sunt una, fie ei iudei sau greci, robi sau liberi, parte bărbătească sau parte femeiască. Ce putea fi mai firesc decât a deduce din aceasta că în adunare ele ar trebui să tindă spre a avea o aceeași înfățișare exterioară cu cea a bărbaților? Însă nu trebuie să dăm vina pe Pavel pentru faptul că nu și-a interpretat propriile sale afirmații din Galateni 3:28 în felul acesta, adică în sensul unei anulări a distincției sexuale dintre bărbat și femeie, a unei aboliri a poruncilor lui Dumnezeu cu privire la acest aspect, și că, din contră, el le-a amenințat pe aceste femei cu o fermă dezaprobare a acestui comportament, dezaprobare venită din partea îngerilor care le văd (versetul 20) și a dedicat șaisprezece versete discutării problemei referitoare la purtatul vălului.

Nu era vorba despre un legalism superfluu, nici despre o depreciere sau o umilire a femeii – Galateni 3:28 nu sugerează în niciun fel acest lucru – ci doar de a-i reaminti femeii de statutul ei specific, de drepturile sale specifice. Pavel

exprimă acest lucru luând o poziție fermă, fără a lăsa loc pentru vreun compromis. Însă de ce l-ar învinovăți femeile pe Pavel pentru acest lucru? Opuându-se femeilor din Corint, el nu făcea altceva decât să lupte pentru adevărata lor cauză. Însă aparențele ar putea fi foarte înșelătoare, mai ales dacă în mult mai discutatul pasaj din 1 Corinteni 14:38ff., unde femeilor li se cere să nu vorbească în adunare, ci doar să asculte în tăcere, Pavel chiar le-ar fi retrogradat pe acestea într-o poziție inferioară. „Dacă cineva crede că este proroc sau om duhovnicesc, să înțeleagă că ce vă scriu eu este o poruncă a Domnului.” (versetul 27).

Poruncile lui Dumnezeu nu pun pe nimeni, fie bărbat fie femeie, într-o poziție umilitoare, dezonorantă, lipsită de orice valoare. Din contră, ele îl pun atât pe bărbat cât și pe femeie în poziția care li se cuvine. Putem interpreta în mod divers afirmațiile cu privire la care este această poziție, iar aceasta deoarece Domnul este un Domn viu și poruncile Sale au întotdeauna actualitate. Bineînțeles că ar fi o nebulie să încercăm să facem din interpretarea particulară pe care Pavel o dă acestui pasaj o regulă lipsită de flexibilitate. Fără îndoială că pot exista circumstanțe în care femeile să nu poarte vâl și să vorbească în adunare.

Însă nu aceasta este cea mai importantă idee pe care am putea-o desprinde din 1 Corinteni 11 și 14 în prezentul context. Ideea esențială este aceea că femeia trebuie întotdeauna să fie femeie, independent de circumstanțe, că ea trebuie să se simtă pe sine ca femeie și nu ca bărbat, și că, de asemenea, trebuie să se comporte așa cum i-o cere statutul de femeie, că poruncile Domnului, care sunt valabile pe veșnicie, îl îndreaptă atât pe bărbat cât și pe femeie către pozițiile care le sunt specifice, care au o anumită sacralitate și interzic orice încercare de a abolii această ordine firească. Poruncile lui Dumnezeu pot primi și alte interpretări decât acelea pe care le dă Pavel întrucât reprezintă poruncile pline de viață ale unui Domn viu, dar, dacă este să le respectăm în vreun fel nu ne este cu puțință să le nesocotim în niciun fel și nici măcar sub un aspect minor în ceea ce pri-

vește această precizare a lor, în ceea ce privește această cerință decisivă pe care o formulează ele.

Însă riscul la care este expusă fidelitatea față de diferențierea sexuală, risc care trebuie înțeles și evitat, poate lua și o altă formă, foarte diferită de aceasta. Riscul de a nu fi fidel cu propria tipologie sexuală se poate arăta și în altă formă decât aceea a însușirii naturii și a caracteristicilor celuilalt sex. Poate lua forma unei aspirații către o a treia tipologie sexuală, presupusă a fi superioară celor două tipologii binecunoscute, care poate fi atinsă de către reprezentanții ambelor tipologii, dar care este mai presus de acestea, care se raportează într-un mod indiferent la ambele. Idealul care se caută este, pur și simplu, cel al ființei umane, care este bărbat sau femeie doar în privința exteriorului, doar în mod accidental, doar la un nivel inferior, adică doar în ceea ce privește condiționările psihologice și biologice, sau poate doar ca urmare a unei erori, ca urmare a unei dezordini, a unei perversiuni produse la nivel istoric sau metafizic. În orice caz, diferențierea sexuală ar reprezenta doar ceva temporar, doar ceva provizoriu. Altfel spus, ceea ce se caută este ființa umană în forma sa pură, în ceea ce este ea în mod autentic, în natura sa autentică; în această formă pură, ființa umană este doar semi-sexuală. Deși aparent acest ideal uman implică o anumită bi-sexualitate, este vorba mai degrabă despre un om abstract, lipsit de sexualitate, și, ca atare, el reprezintă un al treilea tip sexual, distinct atât de bărbat cât și de femeie.

Nu încape îndoială că aici avem de-a face cu o formă încărcată de sublim, de elevație, cu o formă spiritualizată a demersului de ieșire din lume. Nu printr-un accident a ajuns acest ideal să fie, în mod tradițional, impregnat cu savoarea magică a misticismului, a mitologicului, a gnozei. Acest ideal este asociat unui demers prin care bărbatul și femeia aspiră la o transcendere a condiției lor distincte, a identității lor sexuale, la a ajunge la o condiție umană care nu înseamnă nici bărbat și nici femeie, într-un mod distinct, ci ambele simultan sau niciuna dintre ele.

Pe de o parte, acest demers poate fi prezentat și justificat ca reprezentând o încercare de a oferi o soluție idealistă la problemele ridicate de statutul bărbaților sau femeilor singure, ca reprezentând considerentul pe baza căruia s-a optat pentru o viață trăită în izolare sexuală. Ce nevoie mai am eu de un partener sexual și ce mai contează dacă, în anumite circumstanțe, voi renunța la ideea de a mai avea unul, voi renunța la tot ceea ce înseamnă dragoste și căsătorie, dacă, în profunzimile condiției mele, pot fi femeie chiar și în calitate de bărbat, pot fi bărbat chiar și în calitate de femeie, și, prin aceasta, pot încorpora în mine însumi tot ceea ce înseamnă ființa umană?

Pe de altă parte, acest demers de transcendere a diferențierilor sexuale se poate prezenta drept cea mai profundă și mai autentică împlinire a dragostei și a căsătoriei. În acest caz, esențial nu este faptul că bărbatul și femeia interacționează în condiția lor specifică, că se unesc în această condiție duală a lor, ci este vorba mai degrabă despre depășirea acestui dualism, despre împlinirea destinului lor sub forma unei transcenderi, de către amândoi, a acestor particularități și distincții, astfel încât împreună să își ducă la împlinire aspirația către o natură umană unică și indivizibilă. În cazul acestei condiții umane unice, semnificația eros-ului și a căsătoriei nu ar mai fi alăturarea a două tipologii sexuale distincte, ci indiferența sexuală și, prin aceasta, realizarea naturii umane în totalitatea ei sau măcar tendința către realizarea unei astfel de condiții indistincte și totale.

Este evident că această respingere a întregii sfere a masculinității și feminității, respingere efectuată pe temeuri religioase și metafizice, poate lua forme cât se poate de profunde și totodată cât se poate de concrete. De asemenea, nu este ușor să criticăm acest demers de respingere și practicile care îi sunt asociate. Acest demers nu pare să fie altceva decât o implicație a adevărului indiscutabil că, în cazul bărbatului și al femeii, atât în mod individual cât și în relație unul cu celălalt, avem de-a face cu o natură umană

autentică, care le-ar aparține ambilor. De asemenea, acest adevăr pare a fi susținut foarte bine și dintr-o perspectivă etică, din care se înfățișează sub forma unei purificări, a unei depline iluminări a întregii sfere umane, care iau naștere prin situarea ființei la un nivel superior. Însă adevărul rămâne acela că, dacă poruncile divine își păstrează validitatea și relevanța și în această sferă, va trebui să ne opunem cu la fel de multă tărie și acestei opinii și demersurilor care se constituie pe baza sa ca și în cazul oricărui demers care implică prezența femininului în masculin sau prezența masculinului în feminin.

Cu siguranță că putem vorbi despre o anumită realizare a naturii umane chiar și în această sferă a vieții, însă aceasta nu are loc într-un mod care ar implica neutralizarea distincțiilor sexuale întrucât în final aceasta ar reprezenta mai degrabă o dezumanizare. Exceptând relația lor unică cu Dumnezeu, în tot ceea ce ține de relația și părtășia dintre bărbat și femeie, nu există niciun aspect în care aceștia și-ar putea transcende identitatea sexuală. Și chiar și în relația cu Dumnezeu, ei nu pot să participe la aceasta într-un mod în care ei ar înceta să mai fie bărbat sau femeie sau în care tipologia lor sexuală ar deveni ceva ne-esențial, într-un mod în care ei și-ar asuma o a treia tipologie sexuală, superioară celor două tipologii bine-cunoscute, sau în care ei măcar ar aspira la a o astfel de a treia tipologie. În relația sa cu Dumnezeu, omul nu devine el însuși un dumnezeu. El devine om, devine un om autentic. Omul este așezat în locul care i se cuvine, fie acesta cel de bărbat fie cel de femeie.

Așadar, faptul că bărbatul și femeia se transcend pe ei înșiși în relația lor cu Dumnezeu nu înseamnă, în ceea ce privește inter-relaționarea și părtășia lor, că acestea ar înceta a mai reprezenta inter-relaționare și părtășie adevărate. Însă ei chiar se transcend pe ei înșiși, devenind mai mult decât bărbat și femeie, în natura lor particulară și distinctă, prin faptul că Dumnezeu Însuși, în unitatea Sa, reprezintă totodată unitatea lor, prin faptul că inter-relaționarea și

părtașia lor sunt asigurate prin unitatea Sa. Tocmai acesta este lucrul pe care ei trebuie să îl ia la cunoștință și să îl mărturisească - că Dumnezeu este Unitatea lor și că acest fapt îi scutește pe ei de obligația de a deveni o unitate în ei înșiși -, îi împiedică să încerce să realizeze acest lucru.

Faptul că Dumnezeu l-a creat pe om bărbat și femeie, că i-a creat pe aceștia după chipul Său și într-o relație asemănătoare cu cea a legământului harului, asemănătoare cu relația dintre El Însuși și poporul Său, asemănătoare cu relația dintre Christos și adunarea Sa, nu poate niciodată să conducă la postularea unei ființe umane neutre, nici la afirmarea unui caracter cu totul extrinsec, accidental și temporar al tipologiei sexuale, ci, mai degrabă, conduce la afirmarea unei distincții durabile între natura bărbatului și natura femeii, a unei distincții intrinseci naturii umane, a unei distincții esențiale, care își menține valabilitatea în orice moment, pentru veșnicie.

Faptul că omul există ca bărbat și femeie nu afectează în niciun fel natura sa de om și nici nu se dizolvă în aceasta. Ei sunt oameni doar în măsura în care sunt bărbați sau femei și nu atunci când, la un nivel profund, la un nivel fundamental al naturii lor, nu sunt nici una nici alta, sau când sunt ambele, și nici atunci când au așteptarea de a nu deveni nici una nici alta, sau de a deveni amândouă, într-o presupusă împlinire finală a condiției umane. Iar dacă poruncile lui Dumnezeu se referă la toți oamenii, dacă li se adresează tuturor oamenilor, atunci ele îi abordează pe aceștia ca bărbați și ca femei și, prin aceasta, ca oameni. Iar primul lucru pe care aceste porunci îl cer de la ei este acela ca ei, luând cunoștință și mărturisind unitatea lor, care se realizează în unitatea lui Dumnezeu, să nu lase în spate, să nu dea la o parte formele concrete ale naturii lor umane, și, mai ales, să nu aspire la o condiție umană lipsită de determinării sexuale sau la una bi-sexuală, pe motiv că aceasta ar fi atât de minunată, de nobilă, de glorioasă, că aceasta constituie o formă eliberată, o formă purificată a naturii umane, sau că bărbatul și femeia și-ar putea transcende

determinațiile sexuale, abandonându-și propria tipologie sexuală în favoarea unei condiții umane superioare, în favoarea unei condiții umane elevate, care include atât masculinul cât și femininul, și totodată depășește distincțiile dintre acestea. Nu ar trebui să ne dorim niciodată să știm mai bine decât știe Dumnezeu Creatorul a cui voință, și în acest domeniu, ca de altfel în toate celelalte domenii, este mai clară și mai simplă. Ar trebui să ne mulțumim cu a cerceta și a pune în aplicare această voie a Sa, simplă și clară, care este suficient de profundă, de vastă și de plină de viață așa cum e ea, fără a mai fi nevoie să o suplimentăm, să o aprofundăm prin considerațiile noastre arbitrare.

Și aici trebuie să luăm la cunoștință și să respectăm limitele pe care le trasează poruncile lui Dumnezeu. Este dincolo de orice îndoială faptul că în cazul bărbatului și al femeii, considerați atât în ei înșiși cât și în relația lor unul cu celălalt (actualizată ca relație de dragoste, căsătorie sau în alte moduri), aceste porunci fac referință la actualizarea naturii lor umane și că aceasta se petrece atunci când ei realizează faptul că ei își aparțin unul celuilalt într-un mod indisolubil și când depind unul de celălalt pentru împlinirea lor reciprocă. Însă va trebui să avem în vedere faptul că, urmând această linie de gândire, am putea ajunge la un punct în care binele devine, în mod inevitabil, rău, și ceea ce este rezonabil devine absurd. Acestea se întâmplă în cazul în care această împlinire este căutată și altfel decât prin ascultarea de poruncile lui Dumnezeu.

Se poate ajunge la un punct în care adevărul de netăgăduit că bărbatul și femeia, așa cum sunt ei în natura lor, reprezintă, în egală măsură, oameni, să ajungă o minciună, iar aceasta se întâmplă atunci când acest adevăr nu este contrabalansat într-un mod corespunzător de recunoașterea faptului că omul, în natura sa, este fie bărbat fie femeie și nu un al treilea tip uman. Se poate ajunge la un punct în care procesul benefic al completării reciproce încetează a mai fi ceva benefic, iar aceasta se întâmplă în cazul în care el ajunge să însemne punerea în aplicare a unui mit care nu

are niciun temei, nici în voința Creatorului și nici în natura creaturilor Sale, și care nu poate face altceva decât să ne avertizeze cu privire la păcatul hibridității (*hibris*), a dorinței de a reprezenta un întreg, fie ca individ fie ca și comunitate. Se poate ajunge la un punct în care chiar și direcționarea către Dumnezeu cel unic, în care bărbatul și femeia, în mod individual sau ca și comunitate, devin oameni autentici să degenereze într-o direcționare către o idee, către un principiu, către un ideal, către un demon, iar aceasta se întâmplă dacă nu luăm aminte într-un mod corespunzător la riscul de a înlocui unitatea pe care o conferă părțasia cu Dumnezeu cu o unitate sexuală neutră, care nu este altceva decât o invenție arbitrară de-a noastră. Se poate ajunge la un punct în care ceea ce este corect devine greșit, ceea ce este sublim devine ridicol, în care libertatea se transformă în captivitate.

Bineînțeles că nici în această situație nu avem capacitatea de a preciza, la un nivel general, care anume este acel punct ce face demarcația între zona în care credincioșia care i se cere omului este păstrată și cea în care această credincioșie a fost deja lepădată, acel punct care reprezintă limita pe care o instituie poruncile lui Dumnezeu. Totuși, există un criteriu care ne poate ajuta să identificăm această limită în cazul oricărei situații particulare care ne este dată. Toate sunt bune atâta timp cât și în măsura în care bărbatul și femeia, găsindu-se într-un proces prin care vor să devină oameni autentici, atât în mod individual cât și în interacțiunea lor, fie că aceasta are loc într-o uniune de tipul dragostei și al căsătoriei fie în alt mod, nu doar că sunt pe deplin conștienți de sexualitatea lor, dar, mai mult decât atât, fiind cu adevărat mulțumiți de existența acestei sfere a vieții, mulțumindu-I lui Dumnezeu pentru faptul că li se permite apartenența la o anumită tipologie sexuală, își urmează, într-un mod serios și având conștiința împăcată, drumul care le este indicat prin propriile lor distincții sexuale.

Însă lucrurile sunt departe de a fi bune în cazul în care bărbatul sau femeia, sau ambii, încearcă să își împlinească

umanitatea într-un astfel de mod încât, în numele idealului fantezist al unei condiții superioare, identitatea lor sexuală devine pentru ei ceva indiferent, jalnic, deranjant, un lucru de care se jenează, o povară pe care o poartă împotriva voinței lor și de care s-ar debarasa cu multă bucurie prin căutarea lui Dumnezeu, prin căutarea naturii lor umane. Acesta este punctul de plecare al unui proces de îndepărtare de Dumnezeu, proces care, în mod inevitabil, devine unul de dezumanizare. Așadar, aceasta este limita pe care trebuie să o trasăm în această privință. Și aceasta este întrebarea pe care trebuie să o punem pentru a stabili această limită și pentru a decide dacă, într-o anumită situație, ea a fost încălcată sau nu. . .

Vom trece acum la un al doilea principiu, a cărui valabilitate se extinde, în egală măsură, la acest întreg domeniu al vieții. Vom privi acum în direcția opusă și vom susține că, atunci când cineva ascultă de poruncile divine, nu mai rămâne loc pentru o viață independentă, autarhică, fie că este vorba despre un bărbat, fie că este vorba despre o femeie. În ascultarea poruncilor divine, viața bărbatului este dedicată vieții femeii, este asociată acesteia, este îndreptată către aceasta, iar viața femeii este dedicată vieții bărbatului. Ceea ce avem de spus în această privință este rezumat într-un verset din 1 Corinteni 11:11, pe care l-am citat deja: „Totuși, în Domnul, nici femeia nu este fără bărbat, nici bărbatul fără femeie”.

Acest lucru este adevărat despre bărbatul și femeia uniți prin căsătorie, însă valabilitatea sa nu este limitată la această situație. Trebuie să ne aducem aminte că, dacă înțelegem lucrurile în mod corect, a fi bărbat *sau* femeie implică a fi bărbat și femeie. Până acum am insistat asupra diferențelor dintre cele două tipuri sexuale, asupra particularităților lor, asupra nevoii de a dovedi credincioșie propriei tipologii sexuale – nevoie pe care am analizat-o sub aceste două aspecte ale sale. Însă afirmațiile pe care le-am făcut în acest context nu trebuie interpretate ca implicând existența unui bărbat abstract, a unei femei abstracte, pe care noi am avea

sarcina și scopul de a le propovădui, prețui și menține. Statutul pe care cercetarea noastră l-a sugerat ca fiind adevăratul statut specific al fiecăreia dintre cele două tipologii sexuale este un statut care, atât în cazul bărbatului cât și în cazul femeii, fie că sunt uniți prin căsătorie fie că nu, presupune o deschidere față de sexul opus. Nimeni nu își poate asuma acest statut și nici nu poate dovedi credincioșie față de propria sa tipologie sexuală fără a se raporta la femeie, în cazul în care este bărbat, și fără a se raporta la bărbat, în cazul în care este femeie. Deschiderea față de sexul opus nu reprezintă o caracteristică accidentală, opțională, a acestui statut; din contră, ea reprezintă însăși esența sa. Toate celelalte caracteristici ale condiției bărbatului și femeii pot fi puse la îndoială, însă este un fapt indiscutabil, un fapt care, fără preget, ar putea lua forma unui imperativ și care trebuie luat în considerare cu cea mai mare seriozitate - acela că bărbatul este îndreptat către femeie, iar femeia către bărbat, amândoi reprezentând, unul pentru celălalt orizontul său, ținta sa, și că bărbatul se constituie pe sine ca atare prin intermediul femeii, iar femeia prin intermediul bărbatului, amândoi reprezentând, unul pentru celălalt, centrul și punctul de referință.

Această îndreptare reciprocă unul către celălalt reprezintă natura fiecăruia din ei. Întotdeauna, bărbatul și femeia sunt ceea ce sunt în ei înșiși prin relația lor cu sexul opus. Trebuie să ne fie clar că relația lor nu implică tranziție, soluție. Nu implică o negare a propriei identități sexuale sau o transformare, fățișă sau secretă, în tipologia sexuală opusă. Din contră, implică o aderare fermă la această polaritate, la propria tipologie sexuală, însă aceasta doar în măsura în care o astfel de aderare nu se manifestă ca egocentrism, ci ca expresivitate, nu se manifestă prin închidere în sine, ci prin deschidere, nu se manifestă prin concentricitate, ci prin excentricitate. Faptul că se găsește într-o astfel de relație cu femeia face ca un bărbat să fie bărbat și existența unei astfel de relații față de un bărbat face ca o femeie să fie femeie. A deveni conștient de propria sexualitate, a

deveni matur și activ din punct de vedere sexual, a trăi în acord cu propria tipologie sexuală, înseamnă, atât pentru bărbat cât și pentru femeie, să fie conștienți de relația de polaritate dintre ei, să fie gata pentru a se implica în ea într-un mod activ, să trăiască într-o astfel de relație. În această măsură cel de-al doilea principiu al nostru este în concordanță cu primul, iar primul poate fi înțeles într-un mod corespunzător doar în lumina celui de-al doilea. Prin afirmarea existenței celor două tipologii sexuale într-o astfel de relație sunt respinse, într-un mod legitim, toate celelalte încercări de a surprinde în alte moduri aceste tipologii, încercări care acum își vădesc caracterul cu totul superfluu.

Nu putem să aducem ca obiecție faptul că această relație se desfășoară în mod diferit în cazul fiecăruia dintre cei doi termeni ai săi. Bineînțeles că lucrurile chiar așa stau, modul în care bărbatul relaționează cu femeia fiind deosebit de modul în care femeia relaționează cu bărbatul. El este hărăzit femeii, asociat și direcționat către ea într-un mod foarte diferit de acela în care femeia este direcționată către bărbat. Vom aborda aceasta în discuția asupra unui al treilea principiu, care va avea în vedere existența unei anumite ierarhii, a unei anumite ordini la nivelul acestei relații. Relația dintre bărbat și femeie și, prin aceasta, natura însăși a bărbatului și a femeii, nu pot exista în absența unei astfel de ordini ierarhice. Însă nu această ordine ierarhică este cea care dă naștere relației, cea care face ca bărbatul să fie bărbat și femeia femeie. Această ordine este vizibilă și operațională acolo unde această relație există deja, acolo unde bărbatul este bărbat și femeia femeie. Trebuie să o tratăm ca pe o condiție absolut necesară, dar aceasta doar după ce am luat cunoștință de existența relației și de natura distinctă, de natura specifică a celor două tipologii sexuale, așa cum sunt ele determinate în această relație, adică ca fiind hărăzite, asociate și îndreptate una către cealaltă. Iar în cazul în care luăm cunoștință de relația dintre cele două tipologii sexuale, relația de reciprocitate dintre ele, ceea ce au ele în

comun, trebuie să fie considerate ca fiind incomparabil mai importante decât diferențele ce există între ele în ceea ce privește modul în care acestea inter-relaționează. Cu alte cuvinte, într-o primă instanță, în cazul acestei inter-relaționări, similaritatea trebuie să fie recunoscută ca fiind mai importantă decât distincția pe fundalul căreia este percepută această similaritate, indiferent de cât ar fi de relevantă și de fundamentală această distincție. Sau, ca să o spunem în alt mod, trebuie ca mai întâi să luăm aminte la coordonarea lor reciprocă, căci doar pe baza acesteia vom reuși să înțelegem în mod corespunzător ordinea ierarhică ce se produce la nivelul acesteia.

Ajungem aici la un punct nodal al investigației și al descrierii noastre, care are în vedere „libertatea în comuniune”, la modul general, sau, la un mod mai particularizat, acel tip de libertate ce caracterizează comuniunea dintre bărbat și femeie. Adevărul pe care va trebui să îl enunțăm acum este acela că în Isus Christos nu mai există nici parte bărbătească și nici parte femeiască (Galateni, 3:28), ceea ce înseamnă că, la fel ca și în cazul iudeului și al grecului, al robului și al celui liber, toți sunt una în El și astfel toți stau pe picior de egalitate. Însă dacă ei stau pe picior de egalitate și sunt una în El, aceasta înseamnă că ei sunt ceea ce sunt pentru ei înșiși doar în măsura în care sunt hărăziți, asociați și îndreptați unii către ceilalți. Evreul este evreu doar în Domnul și numai în măsura în care el este pus față în față cu grecul. Cel liber este un om liber doar în Domnul și numai în măsura în care el este pus față în față cu robul. Și tot astfel, bărbatul este bărbat doar în Domnul și numai în măsura în care este pus față în față cu femeia.

Faptul că ei sunt una în Domnul este ceea ce îi ține împreună. Acest fapt le permite și totodată le poruncește să fie împreună. Și tot acest fapt reprezintă fundamentul distincției dintre ei, distincție care își are originea în faptul că esența fiecăruia dintre ei constă din aceea că ei există cu scopul de a trăi în părtășie. Ceea ce au primit ei de la Dumnezeu, ceea ce au ei, înaintea lui Dumnezeu și pentru

Dumnezeu, este tocmai libertatea lor și, din acest motiv, ea se poate materializa doar sub forma părtășiei pe care o au unul cu celălalt. Tot din acest motiv, natura lor umană se poate concretiza doar în faptul că ei trăiesc în părtășie, bărbatul cu femeia și femeia cu bărbatul. Tot ceea ce este corect cu privire la bărbat sau la femeie ține de ascultarea de această lege, de supunerea în fața ei, și tot ceea ce este greșit constă din încălcarea ei.

Această regulă reprezintă, în acest context, porunca lui Dumnezeu. Dacă vrem să ascultăm de poruncile divine nu putem să ne considerăm pe noi înșine ca fiind scutiți de respectarea acestei reguli. Este clar că în cazul ei avem de-a face cu regula de bază a dragostei și a căsătoriei, întrucât această regulă nu reprezintă decât o aplicație particulară a regulii ce reglementează modul de a fi și atitudinea oricărui bărbat anume față de o femeie anume și invers. Însă femeia este și partenera bărbatului singur, nu femeia în general, nu ideea de femeie, cu siguranță că nici Fecioara Maria, ci o femeie anume, o femeie concretă care are de-a face cu bărbatul într-o manieră particulară. Femeia are de-a face și cu bărbatul singur, fiind întotdeauna prezentă alături de el, la diferite distanțe și în moduri cât se poate de diverse, chiar dacă nu este vorba despre un parteneriat de tipul dragostei sau al căsătoriei. Și pentru un astfel de bărbat, ea reprezintă tot o femeie, fie că este vorba despre o mamă, o soră, o cunoștință, o prietenă, o colegă de serviciu. Întotdeauna, în toate aceste situații și în multe altele, ea este prezentă pentru bărbat, la fel cum o femeie este prezentă pentru un bărbat în cazul unei uniuni de tipul dragostei și al căsătoriei.

În mod asemănător, este dincolo de îndoială că și bărbatul reprezintă un partener chiar și pentru femeia singură, nu ca un prototip, ca un ideal al bărbăției (cel puțin, așa ar trebui să stea lucrurile), nu ca mirele ceresc sau ca altele de tipul acesta, ci ca un bărbat real care are de-a face cu ea în moduri concrete, în moduri determinate. Chiar dacă nu este un partener într-o relație de dragoste sau de căsătorie, el este un partener, cu nimic mai puțin real, în cadrul unei

relații de familie, de amiciție, de prietenie sau în cadrul unei relații profesionale; în toate aceste situații, el este în relație cu femeia de care este legat într-un mod special, într-un mod cu totul particular. Principiul potrivit căruia bărbatul este și trebuie să fie împreună cu femeia, iar femeia împreună cu bărbatul, se aplică întregii sferă a relațiilor umane pe care le avem acum în atenția noastră. În această privință, formularea de bază, modalitatea fundamentală în care este formulată porunca lui Dumnezeu, ar trebui să fie aceea că, fie în cadrul unei relații de dragoste și căsătorie, fie în sfera acesteia, orice femeie și orice bărbat trebuie să realizeze că au fost hărăziți să trăiască într-un mod conștient, într-un mod voluntar, în această relație, nu considerând-o într-un mod abstract, ca ținând de natura sa, ci trăind cu adevărat într-o relație de părtășie, modelându-se pe sine după aceasta.

Dimpotrivă, tot ceea ce sprijină existența în izolare a bărbatului și a femeii, tot ceea ce sprijină existența unor ordine monahale sau segregatia dintre bărbați și femei reprezintă neascultare față de poruncile lui Dumnezeu, atâta timp cât este acceptat ca principiu, și nu ca o măsură de urgență adoptată, în deplină cunoștință de cauză, ca o soluție provizorie. Tot respectul cuvenit pentru sentimentul de camaraderie dintre soldații unui batalion! Însă nici bărbații și nici femeile nu își pot dori cu adevărat să fie singuri, așa cum se întâmplă în cluburi sau în societăți feminine. Cine le poruncește lor, cine le permite lor să fugă unii de alții? Faptul că o astfel de atitudine este cu totul greșită poate fi observat din manifestările sale simptomatice, din faptul că orice comunitate creată și menținută în mod artificial, comunitate care izolează bărbatul de femeie, în general, tinde să dobândească cu foarte mare rapiditate, într-un mod urșuz, orbesc, tente de filistinism, în cazul bărbaților, și de prețiozitate, în cazul femeilor. În ambele cazuri, astfel de comunități vor fi mai mult sau mai puțin dezumanizante. Este bine să luăm seama la această tendință încă din fazele sale incipiente.

Aceste faze incipiente se pot arăta sub forma apariției simptomelor maladiei homosexualității. Aceasta reprezintă o boală fizică, psihologică și socială, un fenomen de perversiune, corupere și decadență, care se produce atunci când bărbatul refuză să accepte valabilitatea poruncilor divine, în sensul în care le interpretăm noi. În *Romani 1*, Pavel a pus în legătură homosexualitatea cu idolatria, cu înlocuirea adevărurilor lui Dumnezeu cu niște minciuni, cu punerea în locul închinării la Creator închinarea la creatură (versetul 25). „De aceea, Dumnezeu i-a lăsat în voia unor patimi josnice; căci femeile lor au schimbat întrebuințarea firească a lor într-una care este împotriva firii; tot astfel și bărbații au părăsit întrebuințarea firească a femeii, s-au aprins în poftele lor unii pentru alții, bărbați cu bărbați făptuind lucruri rușinoase și primind în ei înșiși plata cuvenită pentru rătăcirea lor” (versetele 26-27). Refuzul de a-L cunoaște pe Dumnezeu implică eșecul în a aprecia omul și astfel condiția umană ajunge să fie privată de părtășia cu ceilalți oameni (*Dogmatica Bisericii*, III,2, pag. 229 ff.). Și, întrucât condiția umană, ce constă din părtășia cu ceilalți oameni, trebuie înțeleasă, la nivelul său fundamental, drept conviețuirea bărbatului cu femeia, rezultă de aici că dezumanizarea, la nivelul său fundamental, nu este altceva decât un ideal al masculinității care nu implică și femeia sau un ideal al feminității care nu implică și bărbatul.

Totodată însă, deoarece natura și Creatorul naturii nu pot fi cu totul alungate, deoarece aproapele, deși desconsiderat, este totuși prezent acolo, deoarece omul continuă să simtă o puternică pornire naturală către aproapele său, ceea ce rezultă este apariția unei dorințe corupte la un nivel emoțional, iar în final și la nivel fizic. Prin această dorință, bărbatul crede că trebuie și că poate să găsească în bărbat un substitut pentru partenerul luat în derâdere; tot astfel crede că poate face și femeia, într-o unire sexuală care nu este și nu poate fi autentică. Însă nu are rost să îi amintim omului de poruncile lui Dumnezeu doar atunci când ajunge să înfrunte față în față această consecință ultimă a neas-

298

cultării sale, nu are sens să îi atragem atenția asupra neascultării sale doar atunci când această maladie se declanșează în mod fățiș sub forma acestor comportamente nefirești. Bineînțeles că poruncile lui Dumnezeu se opun acestor comportamente. Lucrul acesta este prea evident pentru a mai trebui menționat.

Trebuie să sperăm că, fiind conștienți atât de poruncile lui Dumnezeu cât și de harul și de iertarea Sa, doctorul, pastorul specializat în psihoterapie, legislatorul și judecătorul vor depune toate eforturile pentru a-i proteja pe tinerii amenințați de această maladie. Poziția decisivă afirmată de etica creștină trebuie să constea dintr-un avertisment asupra adoptării totale a unui drum în viață care nu ar duce altundeva decât la tragedia homosexualității. Se știe că în etapele sale incipiente, în aparență, aceasta poate crea impresia unei frumuseți aparte, a unei anumite spiritualități, ba chiar poate să împrăstie un parfum de sanctitate. De cele mai multe ori, nu au fost cei mai răi oameni aceia care au descoperit și, într-o oarecare măsură, au și practicat homosexualitatea, ca pe o desfășurare ieșită din comun, ca pe un mod ezoteric de a-și trăi viața privată. Deseori această maladie nici nu se manifestă în mod deschis sau o face astfel, dar nu în forme evidente, în forme ușor de identificat. Frica de urmările acestei practici poate oferi puțină protecție în această situație, iar pedeapsa nu este decât o slabă măsură de prevenire, la fel ca și conștiința faptului că sunt posibile unele consecințe dureroase, în cazul adulterului.

Ceea ce este cu adevărat necesar e să se ia aminte la poruncile divine încă din fazele incipiente ale unei astfel de practici. Momentul în care are loc adevărata pervertire, în care începe să se producă decadența și denaturarea originală, este acela în care omul încetează a mai lua seama la partenerul său de sex opus, la statutul original sub care se înfățișează aproapele său, în care refuză să mai audă chemarea acestui partener și să dea un răspuns responsabil la această chemare, ci încearcă să fie uman doar prin sine însuși, ca un bărbat sau o femeie suverană, bucurându-se în sine însuși,

fiind satisfăcut cu sine însuși, fiindu-și suficient sieși. Poruncile lui Dumnezeu se opun acestei beatitudini solitare (*beata solitudo*) atât de ieșite din comun, atât de ezoterice. Ceea ce se ascunde în spatele acestei pretense descoperiri a umanității autentice este faptul că bărbatul și femeia se dedau la o închinare în fața unui zeu fals. Așa că, în această privință, atât în ceea ce-l privește pe el însuși cât și în ceea ce privește relațiile sale cu ceilalți, orice om trebuie făcut să se teamă de Dumnezeu, să își amintească de El și să înțeleagă poruncile Sale. În această privință, el va fi dojenit, avertizat și transformat. Poruncile lui Dumnezeu îi dovedesc lui într-un mod irefutabil că, în contradicție fățișă cu propriile sale opinii, el poate fi cu adevărat om doar alături de femeie (în cazul bărbatului) sau alături de bărbat (în cazul femeii). În măsura în care el va accepta o astfel de abordare, homosexualitatea nu își va mai găsi niciun loc în viața sa, fie într-o formă mai rafinată, fie într-una brută.

Orientarea fiecăreia dintre cele două tipologii sexuale una către cealaltă, orientare care i-a fost hărăzită omului și care constituie esența naturii bărbatului și femeii, poate fi respinsă sub trei aspecte principale. Bărbatul și femeia trebuie să se ia în considerare unul pe celălalt, să audă chemările pe care fiecare le face celuilalt și să răspundă, fiecare din ei, într-un mod responsabil la aceste chemări.

A se lua în considerare unul pe celălalt înseamnă a ști, sau, mai exact, a dori să știe, unul despre celălalt, nu ca și cum ei ar cunoaște deja unul despre celălalt, nu pe baza unei prejudecăți generale și nici chiar pe baza unor judecăți personale pe care bărbații le-ar putea avea cu privire la femei iar femeile cu privire la bărbați, ci având ochii neacoperiți de nicio prejudecată, având inimile pline de generozitate, fiind întotdeauna gata de a învăța un lucru nou, gata de a merge într-o altă direcție pentru a găsi ceva mai bun. Între tot ceea ce i se arată în experiența sa imediată, cu siguranță că nu există o enigmă mai mare pentru bărbat decât aceea legată de existența femeii și de natura ei. Și, invers, același lucru poate fi spus și despre femeie. Nici măcar nu

300

trebuie să ne închipuim că un bărbat ar putea trăi fără să aibă de-a face cu această enigmă, fără să fie preocupat de ea, sau că un bărbat a reușit la vreun moment dat să dezlege această enigmă. A trăi ca om înseamnă a nu putea nicio dată să scapi de mirarea pe care fiecare dintre cele două tipologii sexuale o are cu privire la tipologia opusă, de dorința fiecăreia dintre cele două tipologii sexuale de a o înțelege pe cealaltă.

Însă fiecare dintre cele două tipologii sexuale trebuie de asemenea să înțeleagă că este chemată de cealaltă tipologie, că este interogată de ea. Perplexitatea față de tipologia sexuală opusă nu reprezintă o atitudine teoretică, ci una practică, efectivă, nu ceva opțional, ci ceva obligatoriu, nu ceva factual, ci ceva ce ține de însăși esența umanului. Această perplexitate reprezintă marea enigmă a omului, enigmă căreia atât bărbatul cât și femeia îi dau naștere unul pentru celălalt, în confruntarea lor reciprocă. Așa cum bărbatul și femeia sunt oameni doar prin aceea că există laolaltă, că sunt într-o confruntare reciprocă, niciunul dintre ei nu poate fi mulțumit doar cu înțelegerea propriei tipologii sexuale și nici nu își poate pune în aplicare, cu nepăsare, doar acele capacități, nevoi, interese, tendințe, plăceri și repulsii care sunt caracteristice propriei sale tipologii sexuale. Bărbatul este mereu intrigat de femeie, iar femeia de bărbat.

Întotdeauna, atunci când are loc interacțiunea dintre bărbat și femeie, va exista această stare în care unul este intrigat de celălalt. Fiecare este întrebat de cel aparținând tipologiei sexuale opuse „De ce, *quo iure*, ești tu atât de radical diferit de mine? Poți să îmi dai siguranța că modul tău de a fi, care mă lasă cu totul perplex, este tot unul uman, și îmi vei oferi această siguranță? Poți să îmi arăți acest lucru într-un astfel de mod încât să îl pot înțelege și eu?” În cazul tuturor relațiilor mutuale dintre bărbat și femeie poate fi observată o critică tacită dar severă, tacită dar persistentă, și care ia toate formele cu putință. Există întotdeauna o anumită tensiune în relația dintre femeie și bărbat, dintre băr-

bat și femeie. Nimeni nu se poate sustrage acestei stări de intrigă, acestei critici și acestei tensiuni. A trăi ca om înseamnă a auzi și a face față acestei cerințe, acestei întrebări, iar aceasta cu prețul renunțării la slava de sine, la a fi satisfăcut cu tine însuși, atât în cazul bărbatului cât și în cel al femeii.

Această cerință, această întrebare îi provoacă atât pe bărbat cât și pe femeie să acționeze într-un mod responsabil unul față de celălalt. Atunci când se iau în considerare unul pe celălalt și când ajung să realizeze faptul că au cerințe, că au întrebări unul pentru celălalt, ei devin, în mod reciproc, nu cei ce legiferează modul de a fi al celuilalt (deoarece fiecare din ei trebuie să fie fidel caracteristicilor sale specifice), ci cei ce dau, unul pentru celălalt, măsura sau criteriul în acord cu care fiecare dintre ei are dreptul de a trăi conform cu propria sa tipologie sexuală. Bărbatul poate trăi ca un bărbat adevărat, poate vorbi și se poate comporta ca un bărbat adevărat doar în măsura în care realizează că prin toate aceste lucruri el trebuie să ofere un răspuns la întrebarea femeii, adică trebuie să își facă explicită propria sa umanitate. Multe dintre cele ce sunt considerate a fi tipic masculine ar trebuie să rămână nespuse și nefăcute sau ar trebui să fie spuse și făcute într-un mod destul de diferit, dacă bărbatul ar realiza că în cazul tuturor acestora, dacă vrea să fie cu adevărat bărbat, el ar trebui să-și dovedească umanitatea în ochii femeii, pentru care el reprezintă un mare semn de întrebare. De exemplu, războiul, considerat într-un mod cu totul dubios a reprezenta ceva foarte masculin, ar deveni cu desăvârșire imposibil dacă bărbații ar realiza semnificația normativă pe care o deține, fără nicio îndoială, interacțiunea cu femeia în ceea ce privește masculinitatea lor. Atunci când bărbatul încearcă să evite să ia aminte la această normă, el mai degrabă accentuează decât îndeapărtează îndoiala firească a femeii cu privire la caracterul său uman. Și, cu cât îi accentuează îndoiala femeii, cu cât legătura de părtășie dintre ei este slăbită, cu atât mai mult este pusă la îndoială însăși umanitatea sa, cu atât mai

302

mult se ridică semne de întrebare cu privire la această umanitate de ambele părți.

Exact același lucru poate fi spus și despre modul de a fi al femeii, despre modul ei de a vorbi și a acționa. Și femeia este provocată de bărbat, prin atitudinea critică firească pe care o adoptă acesta, să își dovedească umanitatea în ochii săi. Ea poate și trebuie să își trăiască viața ca femeie, însă totodată trebuie să ia în considerare faptul că ea trebuie să îi dea socoteală și bărbatului în această privință, exact la fel cum și bărbatul trebuie să îi dea socoteală ei în aceeași privință. Trebuie să ia în considerare faptul că ea este evaluată pe baza standardelor bărbatului așa cum și bărbatul este evaluat pe baza standardelor ei. Din această cauză, orice demers al bărbatului sau al femeii, în care se întrevade o încercare, mai deschisă sau mai mascată, de a scăpa de această responsabilitate va apărea drept cel puțin suspectă încă de la început. De ambele părți, aici este întreaga miză. Ei nu trebuie să se sustragă din fața acestei responsabilități reciproce, ci să o ducă pe aceasta la îndeplinire. Și, bineînțeles, ei trebuie să o ducă la îndeplinire chiar și atunci când nu este prezent niciun reprezentant al sexului opus. Ca normă și criteriu, într-un mod imperceptibil, sexul opus este prezent întotdeauna și pretutindeni. Decizia divină potrivit căreia nu este bine ca omul să fie singur a fost luată într-un mod irevocabil și ea se aplică în egală măsură și femeii și bărbatului. În cazul ambilor, izolarea și viața autonomă nu pot reprezenta decât ceva accidental, ceva extrinsec naturii lor, ceva provizoriu și trecător. Ei se sustrag nevoii de a fi ei înșiși în cazul în care încearcă să renunțe la orientarea lor unul către celălalt, la faptul că sunt hărăziți, asociați și îndreptați unul către celălalt. Întotdeauna și în orice circumstanță, a fi om înseamnă a fi împreună cu celălalt. În ascultare față de poruncile lui Dumnezeu, ei vor realiza că întotdeauna și în orice circumstanță trebuie să ia aminte la natura lor, care este o natură relațională, și să se conformeze ei.

În continuare, va trebui să facem un al treilea pas, care de asemenea va avea relevanță pentru întreaga sferă a relațiilor dintre bărbat și femeie. Acest pas ne va conduce la cea mai delicată dintre problemele pe care le discutăm în acest moment. Despărțirea și unirea dintre bărbat și femeie, independența și inter-relaționarea lor sexuală sunt reglementate de o anumită ordine. Așa cum nu trebuie să confundăm și să schimbăm între ele atitudinea și rolurile bărbatului cu cele ale femeii, ci ele trebuie păstrate cu credincioșie așa cum sunt și așa cum, pe de altă parte, această atitudine și aceste roluri nu trebuie să fie nici disociate și nici opuse unele împotriva celorlalte, tot astfel ele nu trebuie nici să fie considerate drept echivalente și nici ordinea lor în relație nu trebuie inversată. Ele stau într-o anumită ordine. În această ordine, bărbatului i se atribuie un anumit loc, iar femeii un altul. În această ordine sunt ei îndreptați unul către celălalt. În această ordine reprezintă ei, atât în mod individual cât și laolaltă, creaturi umane ce îl au pe Dumnezeu drept Creator.

Bărbatul și femeia nu reprezintă un A și încă un A, ale căror naturi și a căror relație pot fi asemănate celor două jumătăți ale unei clepsidre, care, fără îndoială, reprezintă două entități, însă două entități întru-totul identice și, prin aceasta, interșanjabile. Bărbatul și femeia reprezintă un A și un B și, ca atare, nu pot fi echivalați unul cu celălalt. În ceea ce privește demnitatea proprie și drepturile sale și, în consecință, în ceea ce privește demnitatea și drepturile sale ca bărbat, A nu are nici cel mai mic avantaj în fața lui B, dar nici nu este dezavantajat în vreun fel față de B. Mai mult decât atât, atunci când spunem A spunem, cu la fel de multă emfază, și B, iar când spunem B spunem, cu la fel de multă emfază, A.

Am discutat această egalitate dintre bărbat și femeie cu toată minuțiozitatea de care am putut da dovadă la primele două puncte și nimic din ceea ce am spus acolo nu trebuie să fie dat uitării sau să fie abrogat acum, când ajungem la un al treilea punct, și anume la existența unei anumite or-

dini atât la nivelul relațiilor de părtășie dintre bărbat și femeie, cât și la nivelul naturii acestora, la faptul că ascultarea poruncilor divine implică respectarea acestei ordini. Bărbatul și femeia sunt întru-totul egali în fața lui Dumnezeu, sunt egali în calitatea lor de oameni, și, implicit, egali în ceea ce privește sensul vieții lor, condiția lor umană, riscurile la care sunt expuși ca oameni, cât și în ceea ce privește promisiunile care le sunt făcute lor. De asemenea, ei sunt egali în ceea ce privește nevoia de a interacționa unul cu celălalt, de a se îndrepta unul către celălalt. Ei rămân în picioare sau cad împreună; ei se transformă, devin liberi sau cad în robie împreună. Ei sunt revendicați și sunt sfințiți prin poruncile lui Dumnezeu împreună, în același timp, cu aceeași seriozitate, prin același har nemeritat, pentru aceeași ascultare și pentru primirea acelorași binecuvântări.

Totuși, adevărul este că în toate acestea nu se poate vorbi despre o egalitate desăvârșită între bărbat și femeie; ei sunt revendicați și sunt sfințiți unul în calitate de bărbat, iar celălalt în calitate de femeie, fiecare pentru sine însuși, fiecare în relație cu celălalt, dar totodată fiecare în condiția sa specifică, într-un mod în care A nu este B, ci este A, iar B nu este un al doilea A, ci este B. Tocmai aici putem percepe o ordine în afara căreia bărbatul nu mai poate fi bărbat, nici femeia femeie, iar aceasta nici în natura lor proprie, nici în orientarea lor reciprocă, unul către celălalt, și nici în relația lor reciprocă.

Orice cuvânt este riscant și poate da naștere la interpretări eronate atunci când încercăm să caracterizăm această ordine. Și totuși ea există. Orice altceva ajunge nul și lipsit de semnificație dacă ignorăm existența acestei ordini, dacă refuzăm să o recunoaștem drept unul dintre elementele implicate de poruncile divine, dacă este lăsată la voia întâmplării. Dacă nu domnește o anumită ordine în modul de a fi și în părtășia dintre bărbat și femeie, atunci ceea ce rezultă este o stare de dezordine, în ceea ce privește modul de a fi al bărbatului și al femeii, în general, în cele ce privesc relațiile lor, atât cele de tipul dragostei și al căsătoriei

cât și toate celelalte. Deși acest concept de ordine este expus unor înțelegeri și unor aplicații greșite, aceasta nu trebuie să ne împiedice să luăm în considerare și să discutăm acele aspecte ale realității la care face referire acest concept. A îl precede pe B, iar B îi urmează lui A. Ordine înseamnă succesiune. Înseamnă a precede și a urma. Înseamnă supra-ordonare și sub-ordonare. Atunci când facem aceste afirmații, rostim niște cuvinte foarte periculoase, care însă nu pot fi evitate dacă vrem să descriem care este situația în ceea ce privește natura bărbatului și a femeii și părtășia lor.

În continuare, vom trece direct la explicarea acestor lucruri cât se poate de importante. Atunci când avem în vedere ordinea pe care Dumnezeu, Creatorul, a stabilit-o între bărbat și femeie, ordinea succesiunii lor, care este cel ce precede și care este cel ce urmează, supra-ordonarea, respectiv sub-ordonarea, unuia față de celălalt, aceasta nu implică existența vreunei inegalități intrinseci a acelora care se succed în această ordine, a acelora care sunt supuși unei astfel de ordini. Se scoate în evidență o anumită inegalitate a lor, însă aceasta nu fără ca, simultan, să le fie reconfirmată egalitatea. Având în vedere că această ordine stabilită de Dumnezeu cere, din partea omului, supunere și ascultare, ea afectează în egală măsură pe toți aceia pe care îi are în vedere. Astfel că ea nu conferă niciun privilegiu nimănui și nici nu defavorizează pe nimeni. Ea le spune tuturor care este datoria lor, însă totodată le dă și ceea ce li se cuvine lor. Nu neagă demnitatea nimănui, însă oferă fiecăruia exact acea demnitate care i se cuvine.

Așa se face că bărbatul nu dispune de niciun privilegiu sau avantaj în fața femeii, nu are dreptul la niciun fel de auto-glorificare pe motiv că, în ceea ce privește ordinea dintre el și femeie, ca bărbat, el reprezintă A-ul și, ca atare, precede femeia și îi este superioară acesteia. Această ordine nu face altceva decât să îi indice o poziție pe care, dacă el va dovedi ascultare, nu o va putea ocupa decât într-un mod smerit, pe care nu o poate ocupa într-un mod concret decât în măsura în care el a fost hărăzit, asociat și îndreptat către

femeie, pentru a merge înaintea ei, pentru a o conduce pe aceasta în calitate de cel ce are idei, de cel ce conduce, de cel ce inițiază totul în privința vieții lor în comun și a acțiunilor lor. Așadar, bărbatul nu poate ocupa această poziție din propria lui inițiativă și, cu atât mai puțin, o poate ocupa în defavoarea femeii. Nu poate ocupa această poziție printr-o exaltare a propriei persoane și, cu atât mai puțin, printr-o exaltare a sa în detrimentul femeii, fapt care ar fi implicat o degradare a ei. Poate ocupa această poziție doar în măsura în care se smerește pe sine însuși prin ascultarea de poruncile care îi au în vedere pe amândoi, în măsura în care se eliberează pe sine însuși de sentimentul auto-suficienței și ia în serios orientarea sa către femeie, în măsura în care, întâi de toate, el are părtășie cu femeia, în măsura în care, întâi de toate, el se supune pe sine legilor pe care le implică umanitatea ca umanitate în părtășie, legi care sunt valabile în comun, atât pentru bărbat cât și pentru femeie. Doar în măsura în care o acceptă pe femeie drept omul cu care are el părtășie, doar împreună cu ea poate ocupa el prima poziție în această relație dintre ei, primul loc într-o succesiune care nu ar mai avea niciun sens dacă ea nu i-ar urma bărbatului și nu și-ar ocupa propria sa poziție în cadrul acestei relații.

Dacă înțelegem această întâietate a bărbatului în orice alt mod decât ca o întâietate în slujire, întâietatea bărbatului încetează să mai reprezinte ceva ce ține de ordinea divină și devine doar o formă particulară a dezordinii umane. Această interpretare degenerată a ordinii dintre bărbat și femeie, ce îl are pe om ca autor și care conduce la aceea că bărbatul se înalță pe sine mai presus de femeie, proclamându-se pe sine însuși drept domn și stăpân al ei, umilind-o, ofensând-o pe femeie astfel încât, în mod inevitabil, ea ajunge să se simtă oprimată și rănită, nu are nimic de-a face cu ordinea divină. Este de înțeles faptul că femeia va tinde să protesteze și să se revolte împotriva unei astfel de exploatare, deși totodată ea trebuie să realizeze că și în acest caz, ca și în alte situații, a protesta și a fi revoltat nu repre-

zintă întru-totul drumul de la dezordine către ordine. Nici nu se pune problema ca femeia să își obțină drepturile într-un mod care s-ar opune bărbatului și drepturilor acestuia; este vorba doar despre faptul că bărbatul trebuie să înțeleagă în mod corespunzător în ce anume constă ordinea și succesiunea în care el ocupă prima poziție și care sunt obligațiile ce îi revin în această primă poziție, că el trebuie să fie primul care se supune și care dă ascultare legii care se adresează ambilor, în loc de a-și vedea doar propriile sale drepturi.

De asemenea, este vorba despre faptul că el nu trebuie să își neglijeze, în propria favoare – sau în propria defavoare – obligația de a avea inițiativa în slujire, pentru cauza unică a umanului, ci el trebuie să și-o asume și să o ducă până la capăt. Prin simplul fapt că protestează și se revoltă, femeia, chiar dacă ar avea de o mie de ori dreptate, nu susține și nu respectă ordinea sub care stă și ea și în baza căreia ea își poate revendica drepturile. S-ar putea întâmpla foarte bine ca protestul și revolta ei să își aibă originea în acel act de sfidare a ordinii firești, prin care bărbatul a rănit-o pe ea atât e rău. Adevărata sa datorie într-o astfel de situație – care, într-un mod indirect, îi va fi ei favorabilă – cu siguranță nu este aceea de a se opune bărbatului, într-un mod simplist, atunci când acesta transformă ordinea în dezordine.

Femeia nu rămâne în niciun fel în urma bărbatului și nici nu renunță la dreptul, la demnitatea și la onoarea sa, nu se predă, atunci când, atât teoretic cât și practic, recunoaște că, la nivelul acestei ordini, ea există ca femeie, în calitate de B, și că astfel ea stă în urma bărbatului, este subordonată lui. Prin existența acestei ordini, ei i se conferă o poziție specifică, iar ea, pe deplin mulțumită de această poziție a ei, poate și trebuie să o asume pe aceasta cu aceleași libertate cu care bărbatul își asumă propria sa poziție. Și ea trebuie să realizeze că este hărăzită, asociată și îndreptată către bărbat și că astfel ea trebuie să se conformeze inițiativelor care reprezintă responsabilitatea bărbatului. În

niciun caz aceasta nu reprezintă un lucru insignifiant. Strict vorbind, sarcina femeii, rolul ei, menirea ei este aceea de a menține acea părtășie în care bărbatul are doar rolul de a merge înaintea ei, de a stimula, de a o conduce și de a o inspira. Cum ar fi putut ea să facă un astfel de lucru de una singură, fără ca bărbatul să aibă mai întâi el inițiativa? Cum ar fi putut ea să facă acest lucru doar de dragul ei și în împotrivire față de bărbat? Cum ar fi putut ea să respingă întâietatea bărbatului, rolul și sarcina lui ca cel ce stimulează, conduce și inspiră, sau cum ar fi putut ea să simtă invidie față de acestea?

A dori să îi ia locul în această poziție sau a dori să i se alăture într-o astfel de poziție ar însemna să nu mai dorească să mai fie femeie. Ea nu consimte la vreo falsă superioritate a bărbatului atunci când ea nu doar că îi asigură acestuia întâietatea în slujire, dar chiar este bucuroasă că bărbatul are și își exercită această funcție, slujind astfel naturii umane din amândoi. Ea nu ar fi putut face mai mult de atât, iar bărbatul însuși este și el supus acestei ordini, de pe propria sa poziție. De ce să nu accepte femeia cea de-a doua poziție în această succesiune, însă doar în limitele pe care le presupune această succesiune? Ce altă opțiune ar mai avea ea atunci când realizează că, exceptând rolul ei în această succesiune, ea nu mai poate fi nimic altceva? Și de ce și-ar dori ea altceva atunci când realizează că rolul și partea pe care ea le deține în slujirea în comun a caracterului uman au propria lor măreție și onoare, măreție și onoare cu totul speciale, măreție și onoare pe care bărbatul, din poziția sa și în limitele rolului său, nu le poate deține? Sau am stabilit noi oare – dacă putem să stabilim astfel de lucruri – că măreția și onoarea caracteristice poziției ei, măreția și onoarea care îi sunt accesibile ei în rolul subordonat pe care îl deține, nu ar putea să întrecă măreția și onoarea caracteristice poziției bărbatului?

Cel puțin putem să afirmăm fără niciun fel de îndoială că subordonarea de care femeia are dreptul să se plângă nu este, în mod sigur, acea subordonare avută în vedere de

ordinea divină în care ea, ca femeie, deține un anumit loc secund. Pe de altă parte, afirmarea unei egalități între ea și bărbat ar putea foarte bine să conducă la o situație în care poziția ei ajunge să fie cu adevărat deplorabilă, deplorabilă într-un mod ireparabil, deoarece atât poziția sa cât și cea a bărbatului ar rămâne suspendate în vid, fără niciun fundament. Însă, dacă își asumă propria sa poziție și se menține în aceasta, ea nici măcar nu se va plânge atunci când bărbatul, în ceea ce îl privește, nu își respectă propria sa poziție și îi încalcă ei drepturile. Bunătatea și dreptatea ordinii divine nu sunt transformate în răutate și în nedreptate pentru aceia care au de suferit de pe urma neînțelegerii acestei odini și a încălcării ei de către alții. Chiar și în astfel de condiții este mai bine ca femeia, în ceea ce o privește, să nu încalce această ordine, ci să continue să o respecte. Dacă e să existe vreo cale de a aduce un bărbat la pocăință, aceasta este calea femeii care refuză să se lase pe sine coruptă, care refuză să alunece ea însăși în neascultare datorită neascultării bărbatului și care, în ciuda acestei neascultări a bărbatului, continuă să fie fidelă poziției sale în această ordine cu încă și mai multă fermitate. . .

Așadar, poruncile divine, care reprezintă subiectul investigației noastre, vor cere întotdeauna de la om ca el să respecte și să mențină această ordine în permanență, indiferent de circumstanțele în care are loc întâlnirea și conviețuirea dintre bărbat și femeie. Deoarece Dumnezeu rămâne același Dumnezeu întotdeauna, pretutindeni, în toate situațiile și pentru toți oamenii, și deoarece El este și un Dumnezeu, un Stăpânitor, un Legiuitor viu, nu putem să ne așteptăm ca acel comportament pe care îl cere El, ca ascultarea ce corespunde poruncilor Lui să aibă întotdeauna, pretutindeni și pentru toți oamenii, aceeași formă, aceeași expresie. Ordinea stabilită de divinitate rămâne aceeași. Modurile în care ceea ce Dumnezeu cere este pus în aplicație, ieri și astăzi, aici și acolo, unui om sau altuia, diferă și același lucru poate fi spus și despre tipul de comportament concret

care este poruncit sau interzis, care constituie ascultare sau neascultare.

Însă trebuie să ne ferim ca etica să devină o chestiune lejeră. Totuși, în egală măsură, trebuie să ne ferim și să fere-căm poruncile divine și, odată cu ele, ordinea divină care se aplică relației dintre bărbat și femeie, în vreun sistem, fie acesta unul vechi sau unul nou, tradiționalist sau progresist. Se poate întâmpla ca aceste porunci să nu fie adaptate la nicio situație, la niciun obicei sau stil al comportamentului și acțiunii umane, nici chiar la progresele realizate în domeniul comportamentului și acțiunilor umane. Se poate întâmpla ca ele să nu fie adaptate nici măcar acelor situații umane în care se presupune că se reușește menținerea acestei ordini și care sunt astfel considerate a fi în opoziție cu acele situații și obiceiuri în care se presupune că această ordine este încălcată. Însă etica poate și trebuie să ne atragă atenția asupra situațiilor în care drumurile bărbatului se întretaie cu cele ale femeii. Orice bărbat și orice femeie, atât în cadrul unei relații de căsătorie cât și în afara acesteia, se găsesc întotdeauna la o astfel de întretăiere de drumuri prin faptul că poruncile lui Dumnezeu cer de la ei respectarea ordinii divine stabilită pentru relațiile dintre ei, fără a se face vreun compromis în această privință. Și în acest domeniu etica poate și trebuie să scoată în evidență acele puncte de vedere din perspectiva cărora trebuie să ne punem întrebarea referitoare la ce anume este bine și ce este rău, în acord cu această ordine. Etica poate și trebuie să prezinte întrebarea căreia bărbatul și femeia trebuie să îi dea un răspuns, răspuns de pe urma căruia se va vedea dacă ei trăiesc în ascultare sau în neascultare. Tocmai aceasta este și sarcina căreia ne vom dedica noi, pe scurt, în cele ce urmează. Această sarcină implică, în mod necesar, efectuarea unei anumite sistematizări, a unei anumite reprezentări schematice.

Bărbatul care interacționează cu femeia în acord cu această ordine și, implicit, în ascultare față de poruncile lui

Dumnezeu, va fi întotdeauna un bărbat puternic, adică un bărbat care este conștient de responsabilitatea sa specială în ceea ce privește menținerea acestei ordini și care totodată este implicat în aplicarea ei practică. Trebuie remarcat faptul că nu avem de-a face în acest caz cu o chestiune ce ține de onoarea și de demnitatea masculină, cu atât mai puțin de dorințele și de interesele sale ca bărbat, ci este vorba despre responsabilitatea pe care el, ca bărbat, o are cu privire la această ordine. Bărbatul care trăiește în ascultare se va pune pe sine însuși în slujba acestei ordini, de pe poziția sa specifică, de bărbat. El nu va lăsa în seama hazardului menținerea și împlinirea acestei ordini. De asemenea, el nu va aștepta ca mai întâi femeia să-și facă datoria în slujirea acestei ordini. Din contră, el i-o va lua înainte în această privință. Și, deoarece în ceea ce-l privește pe el nu este vorba despre altceva decât despre a sluji, el va face acest lucru fără aroganță și fără a emite pretenții, ci în mod natural, fără să se simtă jenat de aceasta. Va face acest lucru fără a se simți în vreun fel superior femeii. El va fi cui ade-vărat superior doar în măsura în care, întâi de toate, își va asuma propria sa responsabilitate pentru o conviețuire corectă a bărbatului și a femeii, așa cum numai ordinea divină o poate asigura, și, implicit, își va asuma responsabilitatea pentru ordinea însăși.

Bărbatul este puternic doar în măsura în care își asumă, ca pe propria sa responsabilitate, slujirea acestei ordini în cadrele impuse de aceasta. Este puternic doar în măsura în care poartă de grijă intereselor ambelor sexe. Tocmai acesta este sensul intenționat, sensul real, al conceptului de curtoazie, concept al cărui sens este altminteri cât se poate de îndoielnic. Bărbatul care este puternic în acest sens are drept corespondent feminin femeia care trăiește în ascultare, adică femeia matură, a cărei unică intenție este aceea de a ocupa poziția care i se cuvine în conformitate cu această ordine, dorind nimic mai mult decât ca această ordine să fie pusă în aplicare și realizând că independența ei, onoarea și

demnitatea ei, dorințele și interesele specifice ei ca femeie, sunt cel mai bine asigurate în cadrul acestei ordini.

Astfel că femeia nu va avea niciun sentiment de inferioritate, nu va simți în niciun fel gelozie cu privire la întâietatea pe care o deține bărbatul în această privință. Ea nu se va simți în niciun fel periclitată de această întâietate, ci sprijinită și protejată. Va realiza că această întâietate protejează întocmai acele lucruri pe care ea însăși le vrea a fi protejate. Ea nu va trebui să se afirme pe sine însăși provocându-l în vreun fel pe bărbat. Ea va realiza ce oportunitate îi oferă ei bărbatul. Ea nu doar că va accepta grija bărbatului pentru această ordine și pentru ea însăși, dar, mai mult decât atât, va face din aceasta motivul ei de bucurie, mândria ei de femeie care este demnă de această grijă pe care i-o poartă bărbatul, mândria ei de a fi un om liber, care trăiește laolaltă cu bărbatul și în părtășie cu el.

Dacă lucrurile se petrec așa cum trebuie, bărbatul puternic îi va da femeii ocazia de a dobândi această maturitate, iar femeia matură îi va da bărbatului ocazia de a dobândi această putere. Însă ascultarea bărbatului și a femeii nu depind de replica pozitivă pe care ar oferi-o partenerul atunci când i se oferă această ocazie, nu depind de actualizarea unei astfel de reciprocități. De ambele părți poate foarte bine să existe o ascultare solitară, care nu primește niciun răspuns, o ascultare care în aparență este lipsită de orice rezultat, dar care, în această calitate a sa, are probabil chiar și mai multă seriozitate și măreție intrinsecă. Oricare ar fi rezultatul la care duce adevărata cale, nu există niciun fel de îndoială că aceasta este direcția pe care trebuie să caute să o urmeze atât bărbatul cât și femeia.

În cele ce urmează vom prezenta, în antiteză cu cele ce au fost spuse mai sus, situația contrară ordinii stabilite de Dumnezeu și, pentru aceasta, vom începe, așa cum este și cazul, cu bărbatul. Tiranul este acela care nu se supune nicicând acestei ordini. Nu e neapărat nevoie ca el să fie crud sau violent. Există și tirani liniștiți, drăguți, prietenoși, toleranți, care convin în cel mai bun mod cu putință femeii-

lor, și este o întrebare încă deschisă cea referitoare la care este forma sub care bărbatul tiran este cel mai rău, cel mai periculos. Ceea ce distinge tiranul de bărbatul puternic, ceea ce face ca aceștia să fie opuși unul altuia, este faptul că tiranul nu slujește ordinii divine, ci o pune pe aceasta în slujba sa. Această ordine prezintă interes pentru el doar în măsura în care el are impresia greșită că prin ea i se conferă lui o anumită distincție, că prin ea i se acordă o anumită prioritate față de femeie. El face din aceasta un instrument prin care preia și își exercită puterea în favoarea presupusei sale demnități masculine, în favoarea onoarei, dorințelor și intereselor sale. A avea întâietate față de femeie nu reprezintă pentru el atât o datorie, cât o nevoie a sa, o plăcere personală. A avea întâietate în fața femeii reprezintă, pentru el, un scop în sine. Din cauză că el nu reușește să fie, în mod intrinsec, un bărbat care, în ceea ce este el însuși, așa cum este el, să reprezinte un om puternic, acest bărbat este într-un mod încă și mai intens preocupat să joace, în relație cu femeia, rolul stăpânului, al domnului, al celui atotștiutor și atotputernic. Și, fiindcă această ordine continuă să existe chiar și în aceste condiții, el va avea întotdeauna la îndemână mijloacele pentru a acționa în felul acesta. Așa că el mistifică lucrurile și are măcar avantajul că posedă instrumentul cu ajutorul căruia poate să facă acest lucru. Se umflă în pene asemenea unui păun. El joacă în cel mai bun mod cu puțință rolul bărbatului, fie că o face într-o manieră mai rafinată sau mai rudimentară, într-o manieră convingătoare sau într-una ridicolă.

Și, din păcate mult prea adesea, femeia se complăce în acest joc al său, permițând ca un astfel de comportament să o impresioneze și să o mulțumească, și, prin aceasta, invitându-l pe bărbat să continue cu acest mod de a fi. Uită că și ea are propria sa responsabilitate în această privință. Nu dorește altceva decât să scape de aceasta. Adoptă atitudinea și rolul unei persoane flexibile, slugarnice, care se adaptează toanelor celuilalt. În ceea ce o privește, ea nu face altceva decât să dea tiranului exact replica pe care

acesta o aşteaptă şi care este necesară pentru ca acţiunile sale să fie încununate de succes. Nu face altceva decât să descopere ce anume se aşteaptă de la ea şi să îndeplinească aceste aşteptări. I se pare că este de dorit chiar şi pentru ea să facă lucrurile pe cât posibil aşa cum le doreşte el. De asemenea, i se pare atractiv - iar tiranul cel şiret va şti cum să îi întreţină această preferinţă - ca ea să fie o pisicuţă slugarnică, o oglindă care îl flatează pe tiran. Făcându-i lui plăcere, ea îşi face sieşi plăcere. Chiar şi ea îşi va juca acest rol cu multă şiretenie deoarece el nu o reprezintă întru-totul, deoarece femeia care este supusă în acest mod nu este o femeie autentică, neavând niciun rol în ordinea stabilită de Dumnezeu în ceea ce priveşte relaţiile dintre bărbaţi şi femei. Şi ea nu face altceva decât să încalce această ordine. Şi ea trăieşte printr-o interpretare greşită a acestei ordini. Şi ea ar fi fost făcută puternică doar de adevărul pe care însă ea l-a transformat într-o minciună.

Într-o astfel de situaţie şi bărbatul şi femeia nu fac altceva decât să trăiască în neascultare. Bărbatul tiranic şi femeia care se complace în această tiranie se încurajează unul pe celălalt. Însă lucrurile nu se întâmplă întotdeauna în modul acesta. Femeia slugarnică nu va da întotdeauna peste un tiran şi nici tiranul nu va da întotdeauna peste o femeie slugarnică. Conflictul care ia naştere într-o astfel de situaţie este însă mai promiţător decât consensul care ia naştere atunci când tiranul şi femeia slugarnică se găsesc unul pe celălalt. Însă, indiferent dacă acest lucru se petrece doar pe de o parte sau prin cooperarea ambelor părţi, el nu reprezintă altceva decât o imagine a neascultării, a neascultării care se poate produce fie de fiecare dintre cele două părţi, fie de ambele părţi. Această neascultare reprezintă o încălcare a ordinii divine şi ea nu ar trebui să se producă.

În continuare vom urmări mai departe modul în care se desfăşoară lucrurile în această situaţie şi vom examina mai întâi ce se petrece de partea femeii. Deoarece atât tirania bărbatului cât şi complacerea femeii în această tiranie implică, în egală măsură, neascultare, greşeală, este un lucru

de la sine înțeles că ei nu vor putea să mențină această situație căreia i-au dat naștere. Această imposibilitate este cât se poate de evidentă, mai ales în cazul femeii, întrucât chiar și atunci când cooperează la apariția acestei situații ea este de fapt aceea care e rănită și care suferă. Dezordinea astfel creată se va răsfrânge mai întâi asupra ei deși prin această dezordine și bărbatul este pus într-o situație imposibilă. Însă femeia va fi prima care va căuta să se elibereze de această dezordine. Va face aceasta printr-o revenire la ordine și astfel prin a deveni o persoană matură? Poate că o va face și astfel! Însă poate că va face acest lucru și printr-o implicare încă mai profundă în dezordine. Deoarece ceea ce zace ascuns în femeia slugarnică – nu doar sub o formă latentă, ci într-o formă deja activă – este o femeie revoltată. În propriile sale moduri, chiar și femeia slugarnică exercită, într-un mod ilegal, o anumită forță asupra bărbatului. Tocmai prin supușenia ei – și ea știe foarte bine ce înseamnă această supușenie – ea încearcă să își exercite controlul asupra bărbatului. Ea se răzbună pe tirania lui chiar prin faptul că joacă exact rolul pe care el îl dorește din partea ei. În slăbiciunea ei voluntar asumată, în faptul că este întotdeauna gata să îl urmeze pe bărbat, ea dobândește autoritate asupra bărbatului și devine, în ascuns, persoana mai puternică. Însă această situație ascunsă poate și chiar trebuie să iasă la lumină, să se manifeste în mod fățiș.

Ordinea care este respectată doar în aparență, dar care în realitate este încălcată și pervertită, va fi pusă la încercare în mod deschis, va fi încălcată pe față. Acolo unde ea nu este cu adevărat respectată se poate întâmpla ca într-o zi femeia să pună sub semnul îndoielii nu doar pretențiile de superioritate și de stăpânire ale bărbatului, ci și adevărata sa întâietate. Astfel femeia va ajunge să își abandoneze în mod fățiș poziția sa și să smulgă puterea din mâinile bărbatului. Cu siguranță că această întorsătură dramatică implică o schimbare de situație. Pretențiile sunt acum puse față în față cu alte pretenții, forța este pusă față în față cu forța, tiranul este pus față în față cu un alt tiran. Ce obiecții ar mai

putea formula bărbatul atunci când el însuși, și întâi de toate el, este acela care a încălcat adevărata ordine? Astfel conflictul devine cu adevărat încins. Acum fiecare va trebui să dovedească că el este partea mai tare.

Însă, indiferent de care va fi rezultatul acestui conflict, niciuna din părți nu are dreptate cu adevărat, nu are dreptate atunci când este privită dintr-o perspectivă creștină. Să presupunem că revolta femeii, fie ea una fățișă fie una ascunsă, este încununată de succes. De fapt, deseori, această revoltă este mai victorioasă decât pare. Ceea ce îl așteaptă pe bărbat într-o astfel de situație nu este deloc ceva prea optimist. Într-o astfel de situație, cu siguranță că bărbatul se va dovedi partea slabă. Că nu era cu adevărat un om superior, așa cum ar fi trebuit el să fie conform cu ceea ce îi cerea lui această ordine, a ieșit deja în vileag prin faptul că el s-a simțit obligat să își proclame stăpânirea cu o voce atât de puternică și astfel a devenit un tiran. Acum a devenit clar că el nu a putut decât să pretindă poziția de stăpân, la fel cum și femeia slugarnică nu făcea altceva decât să joace un rol. Veșmântul magnific al tiranului ajunge rupt și peticit. S-ar putea ca el să continue să își mai joace, într-un mod formal, rolul. Însă, pentru femeie, lucrurile sunt clare cu privire la el. Ea nu mai crede, cum de altfel nici bărbatul nu mai crede, că el este primul, iar ea cea de-a doua în relația dintre ei. Din moment ce bărbatul s-a folosit în mod necorespunzător de poziția sa care îi conferea întâietate și deoarece femeia refuză să mai ocupe poziția sa secundă, având în vedere faptul că niciunul nu mai este așezat în poziția sa specifică, în poziția care îi este conferită printr-o anumită ordine, fără niciun fel de dubii, femeia dobândește întâietate, într-un sens negativ, iar bărbatul, în mod fățiș sau în ascuns, și-a cedat poziția sa caracteristică. Care bărbat nu s-ar opune cu disperare, cu revoltă, nevoii de a recunoaște acest adevăr?

În mod cert, această stare de lucruri nu reprezintă adevărata realitate. Însă acolo unde tirania bărbatului și supușenia femeii constituie fapte reale, acolo, într-o zi, revolta ei

și slăbiciunea și dependența lui vor deveni și ele, într-un fel sau în altul, fapte reale. Ca parte ofensată și umilită, femeia doar pare să aibă dreptate în ceea ce o privește, însă în realitate nu este așa. Și, sub pretextul acestei dreptăți închipuite, la care se adaugă forța demonică a slăbiciunii ei, ea chiar poate face ca ea să fie cea puternică și bărbatul să fie cel slab. Iar acum, cum ar mai îndrăzni el să își afirme întâietatea sa asupra ei? Constatând că nu a reușit să-și mențină această întâietate, refuzând slujirea care i s-ar fi potrivit doar lui, el dă dovadă de slăbiciune tocmai prin faptul că acum este pus în situația de a-și reafirma această întâietate. Bărbatul fie are întâietate fie nu are. Bărbatul care trebuie să depună eforturi pentru a o menține sau a o obține dovedește prin aceasta fie că și-a pierdut întâietatea, fie că nu a avut-o niciodată, că este un slăbănog amărât pe care-l poți învârti pe după degete, probabil într-un mod gentil, care de obicei nu implică nimic senzațional, dar care este foarte eficient atunci când este pus în aplicare de femeia revoltată. De la un astfel de bărbat nu ne mai putem aștepta la a vedea spiritul de conducător pe care el ar trebui să îl manifeste în conformitate cu ordinea divină și cu care îi este el dator femeii. Așa că acum el este cu adevărat un amărât. Bărbatul slab va deveni în permanență tot mai slab prin atitudinea de revoltă la care este supus din partea partenerei sale, iar partenera revoltată va deveni în permanență tot mai revoltată datorită slăbiciunii partenerului ei. Pe scurt, ordinea divină va fi tot mai slăbită și mai afectată. Iar cel mai rău este atunci când bărbatul reușește să își reînvie spiritul de tiran cu care a început totul și, prin aceasta, cercul vicios ajunge la un nou început iar acest joc va reîncepe.

Însă în cele ce urmează ne vom reîntoarce la discuția asupra ascultării de poruncile divine, asupra respectării ordinii divine. Am vorbit la un moment dat despre femeia matură. Această femeie nu va permite niciodată să fie împinsă în poziția unei femei care se complăce, fie că are de-a face cu un bărbat puternic, fie că are de-a face cu unul tira-

nic. Ea îl va întări în putere pe bărbatul puternic, a cărui putere este aceea a simțului său de responsabilitate și de slujire, și, cu succes sau fără, va nega tirania tiranului. Ea va face ambele lucruri deoarece această femeie reprezintă un element independent din ordinea divină în care sunt înlănțuiți bărbatul și femeia.

Așadar, femeia matură este femeia care își cunoaște și își asumă propria sa poziție, nu în relație cu bărbatul, ci în relație cu ordinea. Ea realizează că nu trebuie să se pună problema ca între bărbat și femeie să se formuleze pretenții, și de o parte și de cealaltă, nici să existe o luptă violentă pentru putere, ci singura rivalitate care ar putea exista între aceștia este cea referitoare la modul în care fiecare trebuie să își urmeze, în mod corespunzător, calea care le este comună ambilor, dar în care fiecare își are propriul său rol.

Astfel că, chiar și atunci când femeia se va compara cu bărbatul, ea nu își va compara propria sa poziție și propriul său rol cu cele ale bărbatului. Dacă ea primește o provocare din partea bărbatului, aceasta nu se referă la faptul că atitudinea și poziția pe care le deține bărbatul nu ar putea să fie și ale femeii; provocarea este doar dacă el chiar îndeplinește funcția și rolul ce i-au fost atribuite ei. Ea se îndreaptă către bărbat, însă nu face acest lucru cu intenția de a-l imita pe acesta, ci cu scopul de a împlini ceea ce constituie partea sa în cadrul relației de părtășie pe care o are cu bărbatul.

Nu se poate spune că această recunoaștere a propriei sale condiții implică și o anumită resemnare din partea femeii. Ba chiar, prin aceasta, ea mai degrabă își afirmă propria sa independență, dovedindu-se stăpână pe sine, dovedindu-și egalitatea sa cu bărbatul. Într-o astfel de atitudine nu putem găsi nici măcar o umbră de tristețe sau de resemnare și astfel nu putem găsi nici măcar o scânteie a revoltei, chiar și atunci când ea are de-a face cu un bărbat slab, cu un bărbat tiranic. În fața unui bărbat care greșește, femeia matură va ști cu certitudine ce e de făcut nu doar în ceea ce o privește pe ea, care va adopta o atitudine de calm auto-impus, ci și care este datoria și mărturia ei față

de un astfel de bărbat. Dacă va avea succes sau nu, aceasta reprezintă o altă problemă, însă, indiferent de rezultat, întregul său mod de a fi reprezintă o chemare a bărbatului la bunătate.

În domeniul relațiilor umane, bunătatea nu este totuna cu mila. Bunătatea reprezintă acel impuls simțit în mod liber de către omul care este interesat de aproapele său întrucât îl înțelege pe acesta și este conștient de obligațiile pe care le are față de el. Femeia care își auto-impune o anumită atitudine în relație cu bărbatul tiranic va face apel la bunătatea acestui bărbat. Îl pune pe acesta față în față cu obligația de a fi un om bun. În această situație câștigul va fi cel mai probabil de partea femeii. Ea ar putea câștiga respectul bărbatului. Dacă el este capabil să-i ofere acest respect, aceasta se datorează faptului că stă față în față cu o femeie matură, care știe să se controleze pe sine. El va dovedi înțelegere față de o astfel de femeie, nu cu milă, nu cu aroganță, nu cu un sentiment de empatie cu privire la capacitatea ei de a se adapta, ci cu un respect sincer, cu un respect nestăpânit față de independența, stăpânirea de sine și egalitatea cu el pe care această femeie le manifestă. O astfel de femeie face ca bărbatul să se simtă obligat. El are ocazia – și trebuie să profite de această ocazie – de a lua în serios obligația pe care i-o induce femeia.

Dacă există ceva care poate sta în calea bărbatului tiran, ceva care poate sta în calea bărbatului slab, dacă există ceva care să îl poată provoca pe acesta la bunătate și, prin aceasta, la acceptarea femeii, acest lucru este tocmai întâlnirea sa cu femeia care știe să se stăpânească pe sine. De ce? Deoarece maturitatea ei se arată tocmai în această stăpânire de sine. Ea nu trebuie să se aștepte ca bărbatul, plin de bunătate, să o cunoască pe ea și să îi confere stăpânire de sine, așa cum nici bărbatul nu trebuie să se aștepte ca femeia matură să fie plină de bunătate. Bunătatea este una dintre responsabilitățile sale specifice, una dintre responsabilitățile primare ale bărbatului. Însă se ajunge și la un punct în care femeia poate fi aceea care îl educă pe bărbat atâta timp cât –

și trebuie să accentuăm asupra acestui lucru – ea nu încearcă să își eludeze caracterul său subordonat. Iar acum cercul poate fi în sfârșit închis. Aceasta deoarece bărbatul plin de bunătate, care este inițiat în bunătate de către femeia care se cunoaște pe sine și se stăpânește pe sine, nu este cu nimic deosebit de bărbatul puternic cu care am început această discuție. Ce altceva poate fi forța masculină, dacă nu puterea cu care bărbatul aflat într-o relație cu femeia, respectând ordinea care se impune în acest domeniu, își asumă responsabilitatea pentru ea și ia inițiativa în vederea realizării ei? În calitatea sa de bărbat puternic, el se conformează acestei ordini în care femeia, în poziția ce i se cuvine ei, nu este subordonată lui, ci stă alături de el.

Decizia care trebuie luată în ceea ce privește aceste probleme referitoare la binele și la răul care stau în față bărbatului și a femeii, în relația lor cu ordinea în care se desfășoară viața lor și în fața căreia ei trebuie să dea un răspuns cu întreaga lor ființă cu atitudinea și acțiunile lor, atât în mod individual cât și în multiplele moduri în care ei interacționează -, această decizie este situată undeva la limita dintre modul adecvat în care trebuie să se desfășoare lucrurile și cel eronat. [III,4, pag. 150-181]

ANEXĂ

1. Lumina lumii

[94] Pe scurt, poziția susținută de noi distinge acel Cuvânt care a fost rostit prin existența lui Isus Christos de toate celelalte cuvinte, iar aceasta întrucât acel Cuvânt reprezintă Cuvântul lui Dumnezeu. Atunci când ne referim la toate celelalte cuvinte, va trebui să includem în această categorie chiar și acele cuvinte umane rostite de oamenii din Biblie și din Biserică, de-a lungul vieții lor și în calitatea lor de martori. Spre deosebire de toate acestea, Isus Christos Însuși este singurul Cuvânt al lui Dumnezeu. Există și alte cuvinte care, în propriul lor mod și în propria lor natură, sunt bune. Apreciați drept „buni”, în acest sens al termenului „bun”, au existat și alți profeți în istorie. Ne vom întoarce la aceasta puțin mai încolo. Însă nu există decât un singur Profet care rostește Cuvântul lui Dumnezeu întrucât El Însuși este acest Cuvânt, iar Acesta este Isus. Tocmai acesta este sensul concret al poziției afirmate de noi; acesta și nimic altceva, nici mai mult și nici mai puțin.

În continuare, vom încerca să stabilim cu mai multă precizie sensul acestei afirmații, descriind ce anume susține ea de fapt. Că Isus este unicul Cuvânt al lui Dumnezeu înseamnă, întâi de toate, că El reprezintă întreaga proclamație pe care Dumnezeu o face cu privire la El Însuși și la oamenii cărora El li se adresează prin Cuvântul Său. Dumnezeu face ceea ce e de făcut atât față de Sine Însuși cât și față de noi atunci când ne spune anumite lucruri în și prin existența lui Isus Christos. Ceea ce reprezintă El pentru noi, ceea ce dorește El de la noi și, de asemenea, ceea ce repre-

zentăm noi pentru El, ce anume ni se poruncește nouă să fim, să urmărim și să facem în această relație, toate acestea ne sunt revelate nouă în mod exhaustiv, fără nicio rezervă și în totalitate în Isus Christos, care reprezintă unicul Cuvânt al lui Dumnezeu. În această calitate de Cuvânt unic, El nu trebuie să mai fie suplimentat cu altceva. Dacă este să vorbim totuși despre o anumită suplimentare, despre o anumită completare, trebuie să spunem că, din moment ce și din cauză că El este Isus Christos, Domnul viu, în calitatea Sa de unic Cuvânt al lui Dumnezeu, El este angajat într-o continuă completare de Sine, nu în sensul că acel Cuvânt rostit de El ar fi incomplet sau inadecvat, ci în sensul că modul în care noi recepționăm acel Cuvânt este incomplet, în ceea ce privește profunzimea sa. El Însuși este suficient de abundent și de puternic în Sine încât să Se arate și să Se dea pe Sine sărmanilor de noi într-o permanentă completitudine. Nu a Lui este vina dacă noi vedem și cunoaștem atât de puține cu privire la Dumnezeu și la noi înșine.

Așadar nu este nevoie ca noi să încercăm să mai descoperim și alte cuvinte de-ale lui Dumnezeu. Chiar trebuie să fim atenți ca nu cumva să facem acest lucru, deoarece orice astfel de cuvânt nu poate fi altceva decât cuvântul unui alt dumnezeu care, prin însuși acest statut de „alt dumnezeu”, este fals atunci când este considerat în relație cu singurul Dumnezeu adevărat și care, prin aceasta, nu poate decât să ne îndepărteze de adevărul cu privire la singurul Dumnezeu și de adevărul care decurge din acesta, adevărul care îl înfățișează pe om drept creatura pe care Dumnezeu a ales-o și a iubit-o. Cine și ce este adevăratul Dumnezeu și totodată cine și ce este omul în realitate, ce anume reprezintă libertatea lui Dumnezeu și libertatea pe care El i-o dăruiește omului, toate acestea ne sunt spuse nouă în și prin existența lui Isus Christos, ca adevărat Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului. Acestea ne sunt spuse într-un asemenea mod încât orice adăugire nu poate reprezenta altceva decât o pierdere, o corupere a cunoașterii noastre și a adevărului.

În continuare, faptul că El este singurul Cuvânt al lui Dumnezeu înseamnă că autoritatea sa nu este expusă evaluării unei a treia părți, că El nu este expus niciunei competiții autentice, că adevărul Său nu este expus niciunei provocări, că autoritatea Sa nu este în niciun fel amenințată. O asemenea parte terță ar putea fi doar un cuvânt al lui Dumnezeu distinct de acela rostit în Isus Christos și superior acestuia sau măcar echivalent cu el în ceea ce privește autoritatea și forța. Ar putea fi vorba poate despre cuvântul unui Dumnezeu ascuns (*deus absconditus*), care nu e totuna cu Dumnezeul revelat (*deus revelatus*), sau care e totuna cu El doar în cadrul unei relații de contradicție ireconciliabilă ce s-ar produce între două divinități complementare. Nu avem niciun motiv să luăm în serios existența unui astfel de dumnezeu străin, existența unei astfel de contradicții interne în ceea ce este Dumnezeu. Însă avem toate motivele să ne încredem în faptul că El este credincios și că în Isus Christos găsim întreaga Sa revelație, unica și totodată autentică Sa revelație, Cuvântul prin care El face ceea ce era dator atât Sieși cât și nouă. În mod sigur, lumea se împotrivesc acestui Cuvânt și, de asemenea, nu trebuie să uităm că, mai presus de toate, Biserica s-a împotrivit Cuvântului. În mod sigur, luminii sale i se împotrivesc un întuneric care se arată sub nenumăratele forme ale multor forțe oculte, fiecare din ele având de-a face cu păcătoșenia omului, fiecare primind putere și fiind dezlănțuite de falsitatea care există în om, fiecare din ele trebuind să fie considerate, în cel mai serios mod cu putință, drept oponente ale singurului Cuvânt al lui Dumnezeu.

Cu siguranță că se poate întâmpla ca Isus Christos să nu fie recunoscut, să fie disprețuit și respins de către lume și de către aceia care sunt ai Săi. Se poate întâmpla ca El, în calitatea Sa de singur Cuvânt al lui Dumnezeu, să rămână neauzit, parțial sau chiar în totalitate. Acest lucru s-a întâmplat și încă se mai întâmplă. Însă, deoarece Dumnezeu nu Se poate contrazice pe Sine Însuși, ci Își este veșnic credincios Sieși, un lucru nu se va putea întâmpla niciodată și

anume ca o forță ocultă și cuvintele ei mincinoase, revelațiile și profețiile ei mincinoase, să reușească să reprezinte o amenințare serioasă la adresa autorității și a puterii singurului Cuvânt al lui Dumnezeu, să reușească să îl invadeze pe acesta și chiar să îl distrugă. Domnul cel viu, Isus Christos, Acela care a înviat dintre cei morți, în calitatea Sa de unic Profet al lui Dumnezeu, care nu doar depune mărturie despre Cuvântul lui Dumnezeu, ci este El Însuși acest cuvânt, nu are niciun adversar atât de serios. Nu există niciun adversar care să nu fie pus în inferioritate și, în final, să nu fie eliminat prin existența, prezența și lucrarea Sa. Cine sau ce se poate ridica împotriva lui Dumnezeu sau împotriva lui Isus Christos, singurul Cuvânt al lui Dumnezeu? În practică, aceasta înseamnă că nu ne asumăm niciun risc dacă, dintre toate ofertele făcute de mulții presupuși și autoprocamați domni sau profeți, alegem să ne încredem doar în El, să ascultăm doar de El, să Îl considerăm pe El Domnul și Profetul. El și numai El este demn de încredere totală, de ascultare totală. Nimănui nu-i va părea rău vreodată de faptul că a răspuns lui Dumnezeu, care S-a dăruit pe Sine, și Cuvântului rostit prin această dăruire de Sine, cu o aceeași dăruire de sine, plină de hotărâre și exclusivă. „Oricine crede în El nu va fi dat de rușine” (Romani 10:11). Aceasta deoarece, deși El are dușmani, nu are niciun dușman care L-ar putea da de rușine sau care nu va fi el însuși dat de rușine de către El.

În continuare, faptul că El reprezintă singurul Cuvânt al lui Dumnezeu înseamnă că adevărul și profeția Sa nu pot fi combinate cu niciun alt adevăr și cu nicio altă profeție, înseamnă că El nu poate fi parafrizat și, în această parafrizare, încorporat într-un sistem i-ar fi superior Lui. În calitatea Sa de unic Cuvânt al lui Dumnezeu, El Se poate pune pe Sine Însuși în cele mai diverse formulări. Se poate folosi de diverși oameni făcând din ei martori ai Lui, care își depun mărturia într-un astfel de mod încât a-i auzi pe ei înseamnă a-L auzi pe El (Luca, 10:16). De fapt, El a intrat într-o astfel de comuniune cu profeții biblici și cu apostolii, iar poporul

Său trăiește prin rugăciunea și prin promisiunea că El nu va refuza, ci va fi întotdeauna gata, să intre într-o astfel de uniune cu El. Nimeni nu Îl poate împiedica pe El de la a intra într-o astfel de comuniune cu oameni din afara sferei Bibliei și a Bisericii, cu cuvintele acestor oameni. Fie că se petrece în Biserică sau în lume, acest tip de comuniune poate fi legitimă și poate da rod doar prin ceea ce El Însuși face, doar ca lucrare a Sa, doar ca un mod al liberei Sale revelații, al harului Său.

Însă deseori lucrurile se pot petrece și altfel. Atât creștinii cât și non-creștinii, într-un mod arbitrar, pot imagina și crea tot felul de sinteze între Isus Christos, ca singur Cuvânt al lui Dumnezeu, și orice alte cuvinte, care ar putea fi pline de relevanță, care ar putea părea necesare și s-ar putea bucura de succes. Într-un mod bine intenționat dar capricios, Isus Christos a fost asociat cu altele, fie cu Fecioara Maria, fie cu Biserica, fie cu un destin care este la lucru pretutindeni, atât la nivelul istoriei individuale cât și la nivelul general al istoriei, fie cu o presupusă cunoaștere de sine a omului, fie cu altele. Toate acestea presupun exercitarea unui anumit control asupra Sa, control la care niciunul dintre noi nu are vreun drept, care poate reprezenta doar o lucrare a aroganței religioase. În cazul exercitării unui astfel de control, prin care încercăm să-L investim cu demnitatea de Domn și de Profet, El încetează a mai fi Acela care este, nu în mod obiectiv, ci doar pentru aceia care se fac vinovați de acest atac nesăbuit. Odată cu exercitarea unui astfel de control, credința în El, iubirea față de El și speranța în El sunt abandonate, indiferent de cât de tare și de cu cât de multă sinceritate din partea individului ar fi acestea proclamate. Nu este nimic legitim în demersurile care plănuiesc și pun în aplicare sisteme în care lui Isus Christos i se atribuie un rol particular, un rol care cooperează cu cel al altor fapte, forțe, forme sau adevăruri. Astfel de proiecte sunt lipsite de relevanță și nu pot conduce la niciun rezultat real deoarece singurul Cuvânt al lui Dumnezeu, prin Însuși acest statut al Său, se sustrage oricărei posibile sin-

teze, oricărei sinteze ce ar putea fi gândite de oameni. Sunt lipsite de relevanță și nu pot conduce la niciun rezultat real deoarece oamenii care le inițiază se vor mulțumi întotdeauna cu ceea ce le evidențiază celelalte elemente implicate în sinteză.

Putem observa aici efectele necruțătoare, efectele de neoprit, ale celui „Să nu ai alți dumnezei afară de Mine” din Exodul 20:3. Păcatul lui Israel față de Dumnezeu cu care ei încheiaseră un legământ, păcat comis mai întâi de patriarhi și repetat în continuu de cei de după ei, nu a constatat atât dintr-o apostazie față de Yahweh cât dintr-o combinare, dintr-un amestec între slujirea Sa, invocarea Sa, acceptul de a-L sluji în mod practic și venerarea zeităților din Canaan și a celor ale popoarelor înconjurătoare. A constatat din faptul că Israel a încercat în permanență să facă ceva dar să nu le lase nici pe celelalte nefăcute, a încercat să nu se lepede de Yahwe însă totodată fără să îl uite nici pe Baal, din faptul că Israel s-a oprit mereu în fața celor două opțiuni ce îi erau puse dinainte (1 Împărați, 18:21). A constatat din faptul că prin refuzul său de a alege în acord cu statutul său de popor ales ales, Israelul a făcut deja o alegere, o alegere nu în favoarea lui Yahweh, ci una împotriva Lui și în favoarea lui Baal, prin aceasta ajungând un popor ca toate celelalte, un popor străin de voința lui Dumnezeu.

Se remarcă menționarea „geloziei” lui Yahweh, menționare plină de relevanță și de precizie. Această „gelozie” care, conform cu Exodul 20:5, se împotrivește încercărilor de a-L adora pe Yahweh în înfățișări ale diverselor lucruri sau în înfățișări ale maiestății Sale de neconceput, ne arată într-o manieră clară că El refuză încă de la bun început și într-o manieră radicală să permită ca Divinitatea Sa să fie echivalată cu alte pretinse divinități, să permită, în ceea ce privește Cuvântul Său, ca acesta să fie auzit laolaltă cu alte cuvinte. Israelul avea de ales între a privi doar către El sau a nu privi deloc către El. Putea să îl audă doar pe El sau să nu îl audă deloc pe El. Întreaga mărturie despre istoria Israelului, așa cum este ea consemnată în Vechiul Testa-

ment, și, prin urmare, într-un mod mai explicit sau mai implicit toți profeții Israelului, fac afirmații care toate converg în această direcție.

Acest amestec dintre Cuvântul lui Isus Christos și autoritatea și mesajul altor presupuse revelații sau adevăruri cu privire la Dumnezeu a fost și este în continuare punctul slab al oricărei etape din istoria Bisericii Creștine; aceasta iese în evidență încă din critica pe care Noul Testament o aduce deja gnosticismului. Propovăduirea lui Isus Christos nu a fost niciodată pur și simplu negată, însă în permanență au fost făcute noi și noi încercări de a o considera laolaltă cu alte principii, cu alte idei sau cu alte forțe (și cu propovăduirea acestora), care erau considerate și evaluate ca fiind, în egală măsură, divine; în felul acesta autoritatea propovăduirii lui Isus Christos era restricționată la ceea ce putea ea semnifica în coordonare cu acestea și, în consecință, la ceea ce mai rămâne atunci când se ia în considerare și autoritatea acestora.

Această tendință nu este caracteristică doar catolicismului timpuriu și celui medieval. Ea poate fi observată și în protestantism, ba chiar, în ceea ce privește anumite cercuri, încă de la începuturile sale; poate fi observată chiar și la autori din perioada Reformei, iar după Reformă poate fi percepută ca având tot mai multă forță și influență. S-a ajuns până acolo încât „și” – acest mic dar totodată fatal cuvânt – amenința să devină termenul preponderent în teologie, într-un domeniu în care nu ne-am fi așteptat la lucruri mai bune, având în vedere faptul că acest întreg domeniu este fundamentat pe foarte importanta doctrină a răscumpărării. A fost nevoie de apariția, în 1933, a bizarei secte a Creștinilor Germani, sectă ce a fost deosebit de puternică pentru o vreme, pentru a se atrage atenția asupra faptului că este nevoie de un plus de reflecție asupra acestui aspect. Iar această reflecție a început să aibă loc atunci când cei mai plini de zel adepți ai sectei, pe lângă toate celelalte aberații pe care le susțineau, au considerat imaginea Führer-ului ca fiind demnă de adorație. O înfrângere a

acestei atitudini și o răsturnare de situație provizorie s-au produs odată cu primul articol din *Declarația de la Barmen*, care reprezintă subiectul prezentei expuneri. Însă există și alte țări creștine în care a devenit un obicei bine înrădăcinat acela de a așeza în biserici, la un loc de cinste, nu doar amvonul și masa Domnului, ci și steagul național, tot astfel cum există și biserici evanghelice care înlocuiesc masa Domnului cu un dispozitiv construit special pentru practicarea botezului prin scufundare. Bineînțeles că toate aceste elemente exterioare, considerate în ele însele, nu reprezintă decât trivialități. Însă așa cum sunt, ele ar putea reprezenta simptome ale tentativei de a încorpora elemente străine din alte profeții în ceea ce reprezintă profeția lui Isus Christos; această tentativă se poate desfășura în nenumărate moduri.

Dacă aceste alte profeții sunt gata pentru acest act de imixtiune – și, mai devreme sau mai târziu, ele vor formula în mod fățiș o cerere de a constitui unica autoritate – profeția lui Isus Christos nu permite acest lucru și se opune oricărei astfel de imixtiuni. Atunci când Isus, Domnul cel viu, și Cuvântul Său sunt supuse la astfel de imixtiuni, atât Isus cât și Cuvântul Său încetează a mai fi prezenți acolo și tot ceea ce mai rămâne de obicei este proclamarea, cu o voce suspect de puternică dar totodată goală, a binecunoscutului nume al acestui Profet. „Nimeni nu poate sluji la doi stăpâni” (Matei 6:24). Nimeni nu poate să slujească atât singurului Cuvânt al lui Dumnezeu, cel numit Isus Christos, cât și altor cuvinte ce se pretind a fi divine.

În cele din urmă, faptul că El este singurul Cuvânt al lui Dumnezeu înseamnă că profeția Sa nu poate să fie depășită de nicio altă profeție. Nu poate fi depășită în ceea ce privește conținutul proclamațiilor sale întrucât ne comunică tot ceea ce e bine de știut, tot ceea ce e necesar ca noi să știm cu privire la Dumnezeu, la om și la lume. Profeția Sa acoperă, stabilește și încununează tot ceea ce merită cu adevărat a fi cunoscut. Ea nu poate fi depășită nici în ceea ce privește nivelul de profunzime cu care afirmă ea adevărul întrucât ea însăși reprezintă sursa și standardul întregului

adevăr. Nu poate fi depășită nici în ceea ce privește gradul de importanță pe care îl manifestă atunci când i se oferă omului și când cere să fie auzită, recunoscută și mărturisită de acesta, întrucât oricine aude această profecie realizează că ea este lucrul cel mai important dintre tot ceea ce aude el, lucrul de care are cea mai mare nevoie și față de care toate celelalte lucruri nu au decât o importanță secundară și subordonată. Iar mai presus de toate, nu poate fi depășită în ceea ce privește bunătatea, seriozitatea, alinarea și înțelepciunea pe care le conferă ea, întrucât toate celelalte lucruri care ne sunt date, deși pot împărtăși și ele din aceste calități, sunt totuși inferioare ei, iar în ceea ce privește bunătatea, aceste lucruri sunt coborâte sau ridicate, descalificate sau elogiare, doar în raport cu bunătatea sa. Ea poate fi depășită doar într-o singură privință.

Nu este vorba despre conținutul, profunzimea, importanța și bunătatea singurului Cuvânt al lui Dumnezeu, care a fost rostit în Isus Christos. Nu este vorba nici despre faptul că acest Cuvânt al lui Dumnezeu ar putea fi depășit de vreun alt cuvânt. Este vorba despre o anumită depășire de sine pe care Isus Christos, în calitatea Sa de unic Cuvânt al lui Dumnezeu, o realizează, și care duce la o cunoaștere totală, directă, caracterizată de o certitudine definitivă, cunoaștere pe care nici creștinismul și nici lumea nu o dețin încă în acest moment, în perioada dintre învierea Sa și revenirea Sa, ci către care ei doar privesc, și pe care o vor primi la revenirea Sa. Această cunoaștere va consta din prezența Sa totală, din acțiunea și revelația Sa totală, care vor încheia și vor împlini veacul și istoria, ba încă toate veacurile și toate istoriile. La acest *escathon* ce stă înaintea creației și înaintea reconcilierii dintre om și Dumnezeu, nu va mai exista niciun Cuvânt al lui Dumnezeu. Isus Christos va fi atunci unicul Cuvânt și tot atunci vom putea vedea forma desăvârșită, forma ultimă a slavei Sale, care strălucește chiar și în acest moment, care, începând cu momentul reînvierii Sale, strălucește asupra veacului și asupra istoriei, asupra tuturor veacurilor și asupra tuturor istoriilor. Obiec-

tul speranței creștine, care nu a fost încă împlinită și care nici nu va putea fi împlinită atâta timp cât încă mai dăinuie veacul, este revelarea faptului că nici în mod formal și nici în mod material, nici teoretic și nici practic, nu va putea fi depășit Cuvântul lui Dumnezeu. Această speranță va primi confirmarea la *escahton*, în și prin această depășire de sine a Cuvântului lui Dumnezeu, care va face ca toate urechile să audă totul, care va face ca toți ochii să vadă toate lucrurile. O astfel de realizare ne este deja arătată nouă în Isus Christos. Realizarea pe care o aduce dimensiunea escatologică nu implică vreo restricționare, ci, din contră, manifestarea în plenitudine și în profunzime a faptului că Isus Christos reprezintă unicul Cuvânt al lui Dumnezeu. [IV,3, pag.99-103]

2. Tripla revenire a lui Isus Christos

[95] În cele ce urmează vom încerca să clarificăm care este sensul adevărului că ceea ce s-a întâmplat la Paște nu reprezintă altceva decât proclamarea de Sine a lui Isus Christos, proclamarea existenței Sale și a lucrării Sale în relația dintre Dumnezeu și om, revelarea împăcării lumii cu Dumnezeu, o profeție nemijlocită și perfectă. Se spune despre toate acestea că au avut loc prin puterea unei lucrări noi, a unei lucrări cu totul speciale a lui Isus Christos, cel care este și Dumnezeu și om, Mare Preot și Împărat. Nu trebuie să avem niciun fel de rețineri pe motiv că ceea ce s-a întâmplat atunci este poate prea mareș pentru capacitatea ființelor noastre, pentru înțelegerea noastră, și nici nu trebuie să ne fie teamă să punem întrebări. Aceste întrebări vor veni mai târziu. Însă aceste întrebări vor primi o formă corespunzătoare doar dacă vom realiza mai întâi pe ce bază putem pune aceste întrebări, pe ce bază putem răspunde la ele și la ce anume vom face referință atunci când punem aceste întrebări și când dăm răspuns la ele. Însă, fără niciun fel de dubii, primul nostru obiectiv trebuie să fie acela de a

vedea și a înțelege ce anume afirmă, într-un mod lipsit de echivoc, mesajul Paștelui.

O primă și foarte generală formulare a acestui mesaj ar putea fi aceea că faptele petrecute la Paște, în calitatea lor de revelare a adevăratei naturi a lui Isus Christos și a lucrărilor Sale, așa cum s-au arătat ele în viața și în moartea Sa, reprezintă o revenire a lui Christos, în calitatea Sa de Acela care venise și mai înainte. După cum reiese cu claritate din relatarea Evangheliilor, Acela care atunci a revenit printre discipoli și li S-a arătat acestora nu este nimeni altul decât Acela care venise și mai înainte. El este „Isus Christos, cel de ieri”¹ (Evrei 13:8), Acela care ieri a făptuit diverse lucrări, a suferit și, în final, a fost crucificat, Acela care Și-a petrecut în acest mod existența Sa, ale cărei limite temporale sunt date de nașterea și de moartea Sa. Viața sa de ieri, cu toată influența sa, cu toată grandoarea sa și cu toată semnificația pe care a avut-o pentru întreaga lume, a fost totuși circumscrisă limitelor modului Său de a fi.

Isus de ieri este încă unul ascuns, unul necunoscut lumii care a fost reîmpăcată cu Dumnezeu în El, unul care încă nu Își exercită puterea pe care o deține, care nu își arată grandoarea și semnificația prezenței Sale, unul care încă nu manifestă în mod fățiș ceea ce s-a realizat prin El pentru întreaga omenire și pentru întregul domeniu al creației. Acela care venise și mai înainte este Acela care revine prin ceea ce s-a petrecut la Paște. El este „Isus Christos, cel de astăzi”², în întreaga Sa ființă de ieri, în toate lucrările Sale de ieri, în toată puterea pe care El o are cu privire la lume, putere reînnoită prin faptul că astăzi, lăsând în spate moartea Sa și mormântul gol, El iese din starea de simplă poten-

¹ Sintagma „Isus Christos, cel de ieri” nu constituie o reproducere exactă a textului biblic, așa cum apare el în traduceri românești, ci o formă adaptată a acestuia. Versetul original, adaptat aici pe considerente gramaticale, este „Isus Christos este același ieri și azi și în veci”. (N. trad.)

² Vezi nota anterioară. (N. trad.)

țialitate de ieri, când modul Său de a fi, lucrările și puterile Sale erau încă lipsite de operativitate, și Se arată ucenicilor Săi, iar prin ei, se arată tuturor oamenilor și întregului Cosmos. Se proclamă pe Sine Însuși, Își face cunoscută prezența Sa și ceea ce a fost împlinit în El pentru toți oamenii și pentru întreaga lume creată, făcând ca toate aceste realizări să dobândească actualitate. Odată cu această proclamare de Sine, coordonatele „acolo” și „ieri” devin „aici” și „astăzi”. Iar prin aceasta, prin faptul că Isus Christos S-a revelat din nou, prin faptul că a revenit în calitatea Sa de Acela care venise și mai înainte, El nu va înceta să fie și să lucreze și de acum acolo. Așadar, El este „Isus Christos în veci” (Evrei 13:8). În această condiție a Sa, ca Profet, Martor și Propovăduitor, El a venit în lume, ca lumină, ca mijlocitor, săvârșind în El ispășirea, luminând pretutindeni în jurul Său. Isus Christos este viu, a lăsat moartea în spatele Său, este lumina care luminează în lume și care nu va fi nicicând stinsă. Iar, în ceea ce privește lumea, aceasta nu este altceva decât o lume ce are ocazia de a sta în prezența Lui, o lume care s-a întâlnit cu El, o lume care stă în lumina strălucirii Sale, în noua condiție pe care i-o dă El.

Citatul din 1 Timotei 3:16, extras probabil dintr-un text liturgic, vechi chiar și la data la care a fost compusă Epistola, vorbește de la sine în această privință: „Cel care S-a arătat în trup, a fost îndreptățit în Duh, a fost văzut de îngeri, a fost vestit printre neamuri, a fost văzut în lume, a fost înălțat în slavă.” Acest pasaj este introdus în epistolă cu scopul de a constitui o definiție cuprinzătoare pentru ceea ce „fără îndoială” (ομολογουμένως), reprezintă „marea taină a evlaviei” (μεγα το της ευσεβειας μυστηριον). Cu greu am putea interpreta cele șase propoziții ca pe o enumerare a unor evenimente succesive, având forță mântuitoare, așa cum găsim în cele mai vechi versiuni ale crezului creștin. Mai degrabă, ele reprezintă șase modalități diferite de a ne referi, din perspective distincte, la un același eveniment, care nu este altul decât învierea și proclamarea de Sine a lui Isus Christos cel viu, eveniment ce constituie un act divin.

Toate cele șase propoziții, la aceasta se referă. Dacă pasajul se vrea a fi un imn, cu siguranță că este vorba despre un imn de Paște sau măcar despre o parte a unui astfel de imn.

Nu este doar posibil, ci reprezintă o necesitate, ca ceea ce s-a petrecut la Paște, adică revenirea lui Isus Christos, în calitatea Sa de Acela care venise și mai înainte, să fie subsumat conceptului nou testamentar de *parusia*, de „apariție” a lui Isus Christos. Totuși, chiar dacă autorii Noului Testament au aplicat acest termen și în alte contexte sau l-au folosit fără a se referi la vreun eveniment concret, reprezentarea concretă pe care o asociau acestui termen era aceea a învierii lui Isus Christos, tot astfel cum, invers, noțiunea lor de înviere acoperă, în mod strict, întregul conținut semantic al conceptului de *parusia*.

Cuvântul *παρουσία* (cele ce vor fi afirmate în continuare sunt preluate din articolul lui A. Oepke, din Kittel) derivă din surse elenistice, iar sensul său original era, în mod simplu, acela de „prezență efectivă”. Exemple de *parusia* ar putea fi o invazie militară, vizita unui înalt demnitar într-un oraș sau într-o regiune, vizită care, la fel ca în cazul vizitei împăratului, putea fi considerată cu atâta seriozitate încât să reprezinte un punct de reper pentru calendarul local. Uneori, termenul era aplicat intervenției salutare a unor personaje divine, cum ar fi Dionisos sau Esculap. Ceea ce acest termen semnifică, deși nu termenul însuși, este ceva frecvent întâlnit și deosebit de important în gândirea Vechiului Testament. Din sălașul Său, fie că acest era Sinaiul, Sionul sau Cerul, Yahweh venea ca o furtună. Alteori El Se arăta tronând deasupra arcii legământului; Se arăta în Cuvântul Său, în Spiritul Său, în vise sau în viziuni sau, cum se întâmpla cel mai adesea, pur și simplu Se arăta sub forma evenimentelor din istoria poporului Israel. Pentru cei ce fac parte din poporul Său, El va veni la sfârșitul vremurilor în calitate de Împărat universal desfășurându-Și puterea și slava Sa. Venirea „pe norii cerurilor. . . a unuia ca un fiu al omului” (Daniel 7:13), venirea Împăratului mesianic care va aduce dreptate și biruință, care va pune capăt

războiului și va instaura pacea (conform Zaharia 9:9f.) și, mai presus de toate, imaginea care tot revine în Vechiul Testament și care Îl înfățișează pe Dumnezeuul legământului venind El Însuși, arătându-Se El Însuși pretutindeni în lume – toate aceste reprezentări concrete constituie prefigurări pentru ceea ce, în Noul Testament, va fi desemnat drept παρουσία, în accepțiunea specifică a acestui termen, adică prezența efectivă a lui Isus Christos.

Ce anume desemnează, în mod literal, acest cuvânt se poate cel mai ușor observa din faptul că în textele mai recente ale Noului Testament (mai ales în epistolele pastorale, dar și în texte mai timpurii, cum ar fi 2 Tesaloniceni 2:8), acest cuvânt este întâlnit laolaltă cu termenul ἐπιφάνεια, iar uneori este chiar înlocuit de acesta. În forma originală din greaca elenistică, ἐπιφάνεια cel puțin, denotă apariția vizibilă a unei divinități ascunse. În 2 Tesaloniceni 2:8, ambii termeni sunt menționați într-un astfel de mod încât ei nu pot avea doar rolul de a accentua (așa cum consideră W. Bauer), ci au o anumită relevanță semantică în ceea ce privește discuția noastră. Cu suflarea gurii Sale, Domnul Isus va nimici pe acel nelegiuit (ἀνομος) care a stat ascuns dar care acum s-a arătat, și îl va desființa – τη ἐπιφάνεια της παρουσίας αὐτοῦ. Ce altceva poate să însemne acest compus genitival decât faptul că epifania lui Isus Christos reprezintă manifestarea *parusiei* Lui, a prezenței Sale efective, sau, invers, că *parusia* Lui are loc în epifania Lui, în manifestarea Lui?

Din câte am observat, nu există niciun pasaj (nici măcar 2 Timotei 1:10) în care vreunul din termeni să se refere doar la prima venire a lui Isus Christos, adică la existența Sa pământească, la viața Sa cuprinsă între nașterea Sa și moartea Sa, între Bethleem și Golgota. Nu ar avea niciun sens să se vorbească despre acestea în termeni de ἐπιφάνεια (arătare, manifestare) sau de παρουσία (prezență efectivă). În toate acestea, nici măcar nu se poate spune că Dumnezeu „S-a arătat în trup” (1 Timotei 3:16) și niciuna dintre celelalte mențiuni ale termenilor amintiți în acest pasaj nu se poa-

te aplica într-un mod cu totul îndreptăţit la existenţa lui Isus de dinainte de Paşte. Desigur, Cuvântul se făcuse deja trup şi toate lucrările Sale începuseră deja să fie înfăptuite, în tot ceea ce presupuneau ele. Însă Cuvântul făcut trup nu se revelase încă în întreaga Sa slavă (Ioan 1:14), nu fusese încă văzut ca atare. Această slavă s-a arătat abia în cele ce s-au întâmplat la Paşte. În evenimentele de la Paşte avem de-a face cu revenirea Aceluia care venise în lume şi mai înainte. Însă acum este vorba despre o venire a Sa cu totul deosebită, este vorba despre o prezenţă efectivă a Sa, despre o arătare mult mai vizibilă a Sa către lume. Ceea ce este acum specific este faptul că avem de-a face cu o venire în slavă, slava fiind elementul definitoriu al acestei reveniri. Este vorba despre o „revenire” a Sa şi, în ciuda a ceea ce susţine Oepke, nu văd cum am putea evita folosirea acestei expresii aşa cum a fost ea explicitată în general şi aşa cum am explicitat-o şi noi până acum.

În cele ce urmează vom arăta că, în ceea ce priveşte revenirea lui Isus, Noul Testament nu are cunoştinţă decât de o singură revenire a lui Isus Christos, de o singură revenire a Aceluia care venise şi mai înainte, de o singură manifestare a prezenţei Sale efective în lume, corespunzător propriei Sale unicităţi în calitate de Acela care venise şi mai înainte. Aceasta nu exclude posibilitatea ca revenirea Sa şi, implicit, manifestarea Sa, prezenţa Sa efectivă în lume, să aibă loc sub diverse forme şi la momente diferite, alese şi desemnate special în acest sens, de către El Însuşi, şi în contextul a diverse relaţii pe care El Însuşi le-a instituit. Bineînţeles că ceea ce este esenţial este ca noi să percepem şi să înţelegem aici existenţa unui unic eveniment, care se continuă sub toate aceste forme. Însă în perioada ce a urmat revelării Sale la Paşte, revenirea Sa, arătarea Sa către comunitatea creştină, către cei implicaţi în misiunea Sa, a luat şi forma trimiterii Duhului Sfânt şi tocmai acesta va fi subiectul pe care îl vom trata într-un mod mai special în această sub-secţiune. Această revenire se va produce şi într-o formă cu totul diferită, într-o formă definitivă (despre care vom

discuta atunci când vom aborda domeniul escatologiei), sub forma acelei reveniri a lui Isus Christos care constituie punctul final al istoriei Bisericii, al istoriei lumii și al istoriei fiecărui individ, sub forma acelei reveniri care va aduce cu sine învierea tuturor din morți, sub forma venirii Sale în calitate de Judecător universal.

Sub toate aceste forme, venirea Sa reprezintă un unic eveniment. Nu putem găsi nimic special în cazul niciuneia dintre diversele sale forme. Nu este mai autentică în unele din aceste forme și mai puțin autentică în celelalte. Este vorba despre un singur eveniment care se produce sub diverse forme, în funcție de voința și de modul de acțiune al unicului său Subiect, adică Isus Christos, cel care e mereu viu. Întotdeauna, în cazul celor trei forme ale sale, nu este vorba despre altceva decât despre revenirea Aceluia care venise și mai înainte. Întotdeauna, deși are loc sub diverse forme, aceasta nu reprezintă altceva decât revenirea lui Isus Christos.

Evenimentele de la Paște nu reprezintă altceva decât cea dintâi formă a acestei reveniri. În ceea ce privește conținutul său, substanța sa, relevanța sa, această primă formă a revenirii lui Isus Christos este identică cu formele ulterioare ale aceleiași eveniment. Nu este cu nimic mai puțin semnificativă decât acestea și nici nu trebuie să fie considerată ca fiind în vreun fel inferioară în comparație cu ele. Din contră, acea unică revenire, care va avea un caracter total, are ca model de bază, ca formă primară, revenirea care s-a produs la Paște, așa că am putea să ne considerăm pe deplin îndreptățiți să descriem întregul eveniment al revenirii lui Christos într-un mod simplificat, ca pe o îndelungă împlinire a reînvierii lui Isus Christos. Desigur, am putea fi tentați să găsim astfel de relații și între întregul proces al revenirii lui Christos și cea de-a doua și cea de-a treia formă sub care se produce acest eveniment. Nu ar trebui să încercăm să operăm astfel de reduckii deoarece în astfel de situații ne îndepărtăm mult prea mult de ceea ce se susține în Noul Testament, iar aceasta nu doar în privința terminologiei și a

formulărilor, ci chiar și în privința a ceea ce este înfățișat într-o astfel de situație. Așa că nu putem să spunem că sub toate formele sale evenimentul unic al revenirii totale a lui Isus Christos chiar are aceleași caracteristici, aceleași nuanțe și aceleași aspecte importante ca și evenimentele ce s-au petrecut la Paște. Și, de asemenea, nu putem să spunem nici că acesta reprezintă cea dintâi formă pe care o ia întregul proces al revenirii lui Christos și nici că el ar constitui forma originală a întregului proces al revenirii.

Dacă vom permite ca Noul Testament să ne vorbească în această privință, vom ajunge să percepem existența unei diferențieri în ceva ce totodată reprezintă, în mod incontestabil, o unitate și care, din punct de vedere formal, are drept corespondente cele trei moduri de a fi ale lui Dumnezeu, considerate în relația lor cu esența unică a lui Dumnezeu, considerate în natura lor triunică: *o singură substanță în trei persoane și trei persoane într-o singură substanță (una substantia in tribus personis, tres personae in una substantia)*.

Atunci când Noul Testament discută despre acest subiect făcând apel la termenii *parusia* sau epifanie, ceea ce se are în vedere de obicei sau, mai degrabă, ceea ce se are în primul rând în vedere este cea de-a treia formă a revenirii lui Isus Christos, forma ultimă a acestei reveniri, forma sa escatologică, în sensul său restrâns, în sensul în care este ea considerată în mod tradițional. Se are în vedere reîntoarcerea lui Isus Christos, manifestarea Sa, prezența Sa efectivă, care temporal sunt localizate dincolo de istorie, dincolo de tot ceea ce se petrece în lume, în societate, dincolo de toate viețile indivizilor, în acest sens ea reprezentând un viitor absolut al acestora. Însă referințele la acest apogeu al venirii lui Isus Christos domină gândirea și propovăduirea Noului Testament chiar și atunci când se discută despre această revenire fără a se face apel la termenii *parusia* sau epifanie. Cu greu am putea nega acest lucru, cu greu am putea găsi o altă interpretare pentru acesta, atunci când avem în vedere anumite pasaje tipice, cum ar fi pasajele care discută despre revenirea lui Isus din Evangheliile sinoptice, epistolele că-

tre Tesalonicieni ale apostolului Pavel, capitolul 15 din 1 Corinteni sau Apocalipsa, cu afirmația sa finală: „Vino, Doamne Isuse!” (ερχου κυριε Ιησου) (22:20). Chiar și Evanghelia lui Ioan, care, într-un mod mai special, pare să ne sugereze că atât darul vieții veșnice cât și judecata ar ține de prezent, nu se poate totuși opune acestei abordări, fiind, într-un mod cu totul neașteptat, singura carte a Noului Testament care vorbește despre „Ziua de pe urmă” (εσχάτη ημερα), când Isus îi va învia pe cei morți (6:39, 40, 44, 54) și când Cuvântul pe care El l-a vestit îi va judeca pe aceștia (12:48).

Este de preferat să nu încercăm să rezolvăm dificultățile pe care le ridică interpretarea acestor pasaje printr-o eliminare a lor pe considerente critice. Conform cu ceea ce se afirmă în Noul Testament, revenirea lui Isus Christos petrecută sub forma evenimentelor ce au avut loc la Paște nu este totuna cu revenirea Sa în Duhul Sfânt și, cu siguranță, nu este totuna cu revenirea Sa în zilele de pe urmă. Și tot astfel, revenirea Sa în evenimentele ce au avut loc la Paște și cea din zilele de pe urmă nu pot fi reduse la revenirea Sa în Duhul Sfânt, și nici revenirea de la Paște și trimiterea Duhului Sfânt nu pot fi reduse la venirea Sa cea de pe urmă. În toate aceste cazuri avem de-a face cu o revenire a Aceluia care venise și mai înainte. Însă dacă este să îi fim fideli Noului Testament, niciuna dintre aceste trei forme ale revenirii Sale, inclusiv revenirea de la Paște, nu poate fi considerată drept unica formă a acestei revenirii. Putem spune cel mult că cele ce s-au petrecut la Paște au slava lor cu totul specială, întrucât acestea reprezintă prima etapă a revenirii. Evenimentele de la Paște reprezintă forma primară, forma fundamentală în care poate fi perceput și înțeles întregul proces al revenirii lui Christos.

Și totuși, chiar și distingând într-un mod clar între învierea lui Isus Christos, trimiterea Duhului Sfânt și revenirea finală a lui Isus Christos, trebuie totodată să le percepem și să le înțelegem pe toate acestea doar laolaltă, ca forme ale unuia și aceluiși eveniment. Trebuie să formu-

lăm un avertisment cât se poate de tăios împotriva separării, într-un mod abstract, a celor trei forme ale revenirii lui Isus Christos. Nu poate fi găsit în Noul Testament niciun temei pentru a opera o astfel de separație. Cum altfel am putea să distingem între acestea decât ca părți ale unui întreg unitar și, prin aceasta, pe baza asumției unui singur eveniment ce se arată sub trei forme?

Cu siguranță că Oepke are dreptate atunci când spune că în așa-numitele predici finale din Ioan, „venirea lui Isus cel înviat, venirea Sa în Duh și venirea Sa în zilele de pe urmă se contopesc una cu cealaltă.” El are dreptate și atunci când adaugă că, conform celor relatate în Evangheliile sinoptice cu privire la Christos, este cu desăvârșire imposibil să stabilim în ce măsură a trasat Christos o distincție netă între învierea Sa și *parusia* Sa, revenirea Sa finală. În schimb, nu că am putea să decidem într-un mod cât se poate de ferm că Isus Christos sau relatările cu privire la El, fie că este vorba despre cele aparținând tradiției sinoptice, fie că este vorba despre cele aparținând tradiției ioanice, chiar nu trasează o distincție absolută între acestea, fie că ar fi fost vorba despre o distincție substanțială sau despre una formală?

Ce putem învăța din binecunoscutele pasaje (analizate în detaliu în *Dogmatica Bisericii*, III,2, pag.499 ff.) în care Isus, fără a lăsa loc pentru vreo îndoială, profetește cu privire la apariția Împărăției lui Dumnezeu *ev δυνάμει* (Marcu 9:1f.), la venirea Fiului Omului (Matei 10:23, 26:64) sau măcar la semnele care vor precede aceste evenimente (Marcu 13:80 și *par*) de-a lungul vieții celor din jurul Său? Dacă eliminăm încă de la bun ceea ce constituie caracteristicile comune ale fiecărei epoci, ce ne mai rămâne de făcut cu acea asumție caracteristică unei anumite școli de teologie neo-liberală, asumție care, din păcate, poate fi întâlnită mult prea adesea și dincolo de cercurile restrânse ale adepților acestei școli, și care afirmă că Isus se înșeală în această privință? Însă, dacă identificăm în revenirea lui Isus cel înviat, în revenirea Sa în Duhul Sfânt și în revenirea Sa la

340

sfârșitul vremurilor trei forme ale unei unice reveniri ale Sale, în ciuda tuturor diferențelor semnificative dintre ele, nu forțăm cu nimic lucrurile atunci când dăm explicația că aceste pasaje se referă la cea dintâi formă a revenirii Sale, la forma sub care revenirea Sa a fost inițiată încă de pe vremea de atunci, sub forma evenimentelor ce au avut loc la Paște, la forma în care celelalte două forme sunt deja schițate și anticipate într-un mod cât se poate de clar. În acest caz, suntem constrânși să acceptăm afirmația lui W. Michaelis, pe care Oepke o contestă, „Reînvierea. . . reprezintă *parusia*”, sau pe cea a lui R. Bultmann (care se referă în special la Evanghelia lui Ioan): „*Parusia* a avut deja loc”. Totuși, trebuie să avem grijă să facem și precizarea că aceste afirmații trebuie să fie interpretate doar ținându-se cont și de faptul că ceea ce afirmă ele despre *parusia* nu reprezintă o abordare exhaustivă a acestui eveniment. Și trimiterea Duhului Sfânt reprezintă tot *parusia*. Sub această formă *parusia* nu doar că s-a petrecut deja, dar încă se mai petrece și în ziua de astăzi. Și așa cum ea a avut loc în evenimentul învierii, așa cum ea încă se mai produce și astăzi în trimiterea Duhului Sfânt, tot astfel este adevărat și că ea se va produce și în zilele de pe urmă, atunci când revelarea de sine a lui Isus Christos va fi pe deplin împlinită.

Așadar, este imposibil să asociem acest concept escatologic, considerat în sensul pe care îl are în vedere Noul Testament, doar cu etapa finală a *parusiei*. „Escatologic” înseamnă ceea ce se referă la zilele de pe urmă. Zilele de pe urmă reprezintă acel timp din istoria lumii, din istoria întregii umanități, care se întrevede deja în moartea lui Isus; întreaga istorie nu face altceva decât să se îndrepte către această finalitate hotărâtă deja. Ceea ce a fost revelat prin evenimentele de la Paște, evenimente ce constituirea inițierea procesului de revenire a lui Isus Christos, ceea ce a fost revelat prin evenimentele din viața și din moartea Sa, este faptul că lumea, istoria, întreaga umanitate au ajuns la vremurile lor de pe urmă, adică faptul că toate acestea nu fac altceva decât să se îndrepte către finalul care le-a fost hără-

zit deja. Tocmai în acest sens, ceea ce s-a petrecut la Paște reprezintă evenimentul escatologic original, deoarece acestea constituie cea dintâi etapă a revenirii.

Trimiterea Duhului Sfânt reprezintă forma sub care Isus Christos vine acum, în vremurile de pe urmă care încă se mai derulează. După cum vom vedea, comunitatea creștină și lumea în care comunitatea există și își desfășoară misiunea trăiesc în aceste zile care se scurg către sfârșitul vremurilor tocmai prin promisiunea dată în și prin Duhul Sfânt. Așa că revenirea lui Isus Christos are caracteristici escatologice și în această a doua formă a sa. *Parusia*, considerată ca eveniment escatologic în cea de-a treia sa formă, în forma sa ultimă, nu înseamnă altceva decât că în cazul acestei forme particulare avem de-a face cu manifestarea, cu prezența efectivă a lui Isus Christos, în forma sa definitivă, cu revelarea Sa în zilele de pe urmă, în zilele către care se derulează istoria. Avem de-a face cu o revenire a lui Isus Christos, cu o revenire a Sa în zilele de pe urmă, iar această revenire este aceea care va marca punctul final care a fost deja stabilit și revelat prin moartea și învierea Sa. Evenimentele ce constituie *parusia* au astfel un caracter escatologic pe tot parcursul lor. Lucrurile stau în acest mod, care a fost indicat încă de la începutul evenimentelor de la Paște, deoarece prin aceste evenimente a fost revelat faptul că timpul se scurge către finalitatea care i-a fost hărăzită prin moartea lui Isus Christos. Tot timpul care a mai rămas a primit prin aceasta însemnul și caracteristicile unui timp de pe urmă.

Atunci când avem în vedere unitatea celor trei forme ale unicului eveniment al revenirii lui Isus Christos, cele trei etape ale sale, merită să luăm aminte, mai ales datorită ajutorului pe care astfel l-am putea primi în vederea demersului exegetic, la doctrina Trinității, cu care doctrina revenirii lui Isus Christos împărtășește câteva similarități. Putem să considerăm relația mutuală dintre cele trei forme ale revenirii lui Isus Christos ca pe un tip de perihoreză (conform cu *Dogmatica Bisericii*, I,1, pag. 425). Nu este vorba

doar despre faptul că aceste trei forme se găsesc într-o legătură reciprocă în cadrul unui unic proces constituit din totalitatea lor, în cadrul unui unic proces care, în totalitatea sa, se desfășoară în fiecare dintre ele, ci, mai degrabă, este vorba despre faptul că ele sunt conectate una cu cealaltă în mod reciproc, ca forme ale unui unic proces, prin aceea că fiecare din ele le conține și pe celelalte două, fie în mod anticipativ fie în mod retrospectiv. Fără a-și pierde propria individualitate și fără a distruge individualitatea celorlalte, fiecare din ele participă, este activă și este revelată în celelalte două. Tot astfel, Isus Christos cel înviat din morți este implicat în trimiterea Duhului Sfânt și, prin trimiterea Duhului Sfânt, El este implicat și în învierea tuturor morților și în ducerea la bun sfârșit a judecății de apoi.

Fără îndoială că trimiterea Duhului Sfânt se produce prin puterea învierii Sale din morți, însă totodată ea reprezintă anticiparea venirii lui Isus Christos în calitate de Acela care, în cele din urmă, va reveni pentru totdeauna, lucrează în vederea pregătirii acestei reveniri și poate fi percepută din perspectiva acestei ultime reveniri. Și tot la fel, revenirea Sa finală, în vederea învierii și a judecății, reprezintă doar ducerea la bun sfârșit a unui eveniment care a început odată cu învierea Sa și care s-a continuat prin trimiterea Duhului Sfânt.

Fără îndoială, toate aceste lucruri nu sunt niciodată prezentate în mod sistematic în Noul Testament și nici măcar nu apar sub forma unei învățături explicite. Însă aceasta nu înseamnă că nu suntem fideli față de învățătura Bibliei sau că punem într-o lumină obscură afirmațiile sale cu privire la *parusia* prin faptul că susținem aceste lucruri. Ba chiar, nu este mai probabil ca noi să progresăm în elucidarea învățăturii Bibliei despre *parusia* atunci când afirmăm astfel de lucruri cu prudența care se impune, însă totodată într-un mod fățiș? Oare nu există multe pasaje în Noul Testament ale căror aparente contradicții nu ar putea fi explicate într-un mod satisfăcător altfel decât prin adoptarea opiniei pe care am expus-o anterior? Bineînțeles că aceasta

nu reprezintă o cheie care să deschidă orice lacăt. Însă reprezintă o cheie pe care am face bine să nu o disprețuim. [IV,3, pag.290-296]

3. Unirea cu Christos

[96] Nu cu scopul de a adăuga ceva, ci doar pentru a da cea mai precisă formulare cu putință unor lucruri pe care le-am afirmat deja în diferite moduri, vom face, în cele ce urmează, un nou pas în analiza noastră. Aceasta nu doar din cauză că anumite pasaje din Noul Testament ne indică într-un mod clar că mai e ceva de discutat și dincolo de punctul în care am ajuns deja, ci și deoarece subiectul însuși necesită, fără niciun fel de dubii, un plus de reflecție. Care este natura părtășiei pe care creștinii o au cu Isus Christos, dacă am înțeles această părtășie într-un mod corect, ca pe o relație de ucenicie și posesie, iar în final, ca pe o lucrare plină de putere a Duhului Sfânt? Oare nu suntem îndreptățiți să ne întrebăm dacă nu cumva cuvântul „părtășie” nu este insuficient pentru a acoperi tot ceea ce este implicat în relația dintre Isus Christos și omul chemat de El, dacă nu cumva sfera acestei relații nu este mult mai vastă decât aria pe de-a-ntregul potrivit pentru această situație. Totuși, lucrurile nu stau așa. Din toate aceste diferite perspective din care am privit-o, relația apare întotdeauna ca o relație de părtășie deoarece, cu toată intimitatea, cu toată intensitatea legăturii dintre ei, nu se poate totuși pune problema unei identificări a ucenicului cu Acela care merge înaintea sa, a posesiunii cu Acela care o posedă pe aceasta, a vieții aceluia care a fost trezit la viață prin Duhul Sfânt cu Acela care i-a dat lui acest Duh. Așadar, nu se poate pune problema unei identificări a creștinului cu Christos. Totuși, va trebui să arătăm în ce măsură părtășia pe care o are creștinul cu Christos este una fără egal în ceea ce privește nivelul de apropiere și modalitatea directă în care cei doi parteneri au posibilitatea de a se adresa unul altuia. Tocmai aceste lu-

cruri fac ca această relație să nu poată fi echivalată cu nicio altă relație.

Vom începe prin a afirma că ține de perfecțiunea acestei părtășii – iar lucrul acesta nu trebuie să fie nici pierdut din vedere și nici negat – faptul că atunci când ea are loc, nici Christos nu se dizolvă în creștin și nici creștinul în Christos. Nu se poate spune că unul dispare în celălalt, că unul este anihilat în prezența celuilalt. Christos rămâne Acela care vorbește, care poruncește și care oferă, în calitatea Sa de Domn. Creștinul rămâne acela care ascultă, care se supune și care primește, în calitatea sa de rob al Domnului. Chiar și în această relație de părtășie, ambii sunt și rămân ceea ce sunt ei cu adevărat, fără ca atribuțiile lor, rolurile lor, să se confunde sau să fie schimbate între ele, fără ca ei să își piardă personalitatea cu totul distinctă a fiecăruia.

În acest moment trebuie să operăm o anumită delimitare. Relația de părtășie pe care am descris-o anterior și a cărei perfecțiune am scos-o în evidență într-un mod aparte, relația care constituie scopul chemării lui Isus, a fost deseori asociată cu conceptul de misticism, atât în contextul exegezei textelor relevante pentru această temă din Noul Testament, cât și în alte contexte. După cum se știe prea bine, chiar și Calvin a vorbit despre o anumită unire mistică (*unio mystica*) (*Învățătura religiei creștine*, III.2.10). Însă nu trebuie să facem niciodată acest lucru fără ca mai întâi să precizăm ce anume avem în vedere atunci când vorbim despre „misticism” – și trebuie ca misticismul despre care vorbim în astfel de contexte să fie un misticism *sui generis*. Cu siguranță că nu putem folosi termenul cu sensul pe care îl are el de obicei atunci când se discută despre astfel de relații. Cu alte cuvinte, nu poate fi vorba despre o experiență de unire, indusă printr-o concentrare psihică și intelectuală, care reprezintă o adâncire sau o înălțare a conștiinței de sine a fiecărui om.

Deși este într-un tot adevărat că în cazul părtășiei sale cu Christos, părtășie căreia tocmai i-am evidențiat întreaga

perfecțiune, creștinul este, în egală măsură, atât activ cât și pasiv, nici pasivitatea și nici activitatea pe care le manifestă în această părtășie nu reprezintă un merit, un rezultat al propriilor sale capacități. Ambele trebuie înțelese doar ca rezultate ale chemării pe care Christos i-a adresat-o lui. De asemenea, nu poate fi vorba despre dispariția confruntării reale dintre Dumnezeu și om, dintre Acela care vorbește și cel căruia i se vorbește și care trebuie să răspundă. Nu poate fi vorba, nici de o parte și nici de cealaltă, despre o anihilare a individualității persoanele, despre o reducere la tăcere. Nu poate fi vorba de anihilarea distincției dintre Creator și creatură, nici despre anihilarea antitezei dintre cel Sfânt și păcătoși, nici despre stabilirea unui anumit tip de echilibru, care poate să se producă între obiecte, dar niciodată între persoane, și cu atât mai puțin între persoana divină a lui Isus Christos și indivizii umani. Chiar și în calitatea sa de copil al lui Dumnezeu și, prin aceasta, în asemănarea existenței sale cu cea a Fiului cel veșnic care S-a întrupat, creștinul nu ajunge să împărtășească condiția acestuia din urmă, care îi aparține doar Lui. Așa că părtășia omului cu Christos are și își păstrează caracteristica unei întâlniri reale, în care harul lui Isus Christos, în deplinătatea sa, îi este oferit omului.

Totuși, aici este vorba despre un har, despre un har care presupune întotdeauna și existența unei anumite libertăți între cel ce oferă și cel ce primește. Acest har include și o anumită judecată căreia i-a fost supus omul. Harul îi cere omului ca acesta să își păstreze în continuare propria sa condiție. În fața acestui har, chiar și sentimentul său de supremă mulțumire, de mulțumire plină de bucurie, va trebui să aibă întotdeauna caracterul unei adorații. De asemenea, este important să luăm aminte și la faptul că în această relație de părtășie nu este păstrată doar suveranitatea lui Dumnezeu, a lui Isus Christos și a Sfântului Duh, ci, în egală măsură, libertatea omului cu care Dumnezeu are părtășie este salvată de la disoluție. Ba chiar, această libertate este confirmată și justificată. Dacă nu luăm în conside-

346

rare aceste lucruri, dacă nu le susținem și nu le afirmăm într-un mod explicit, ar fi mai bine să nici nu mai vorbim despre „misticismul christic”, cel puțin atunci când nu există motive care să ne constrângă la a face acest lucru.

Făcând această remarcă putem ca, în cele ce urmează, să mergem și mai departe și să afirmăm că părtășia dintre creștini și Christos, care reprezintă scopul chemării oricărui creștin, reprezintă o părtășie perfectă, în măsura în care ea constă în nici mai mult și nici mai puțin decât în unirea lor cu Christos. Termenii „legătură” și „co-ordinare” sunt inadecvați dacă nu sunt considerați, în mod expres, ca având sensul de „unire”, adică de unire cu Christos (*unio cum Christo*) a creștinului. După cum am arătat, unirea nu reprezintă disoluția sau dispariția unuia în celălalt și nici identificarea unuia cu celălalt. Nu reprezintă nici o conjuncție a celor doi, în care unul sau celălalt, sau poate amândoi, își pierde caracterul lor specific, rolul și funcția lor în relație cu celălalt. O astfel de conjuncție ar fi presupus o relație în care ceea ce se petrece de ambele sale laturi reprezintă unul și același lucru.

Unirea creștinului cu Christos, unire care face ca un om să devină un creștin, reprezintă acea unire a lor în care fiecare își păstrează propria sa independență, unicitate și activitate. În felul acesta reprezintă ea o unire adevărată, totală și indisolubilă. Este o unire reală și nu una ideală, totală și nu doar una psihică și intelectuală, o unire indisolubilă și nu doar una temporară. Motivul este că în această părtășie, ambele părți se oferă pe sine una celeilalte într-un mod total, în ciuda tuturor diferențelor dintre ele. Oferindu-se unul celuilalt, Christos și creștinul ajung să fie o unică totalitate, o unitate fluidă și diferențiată, însă totodată autentică și solidă. În această părtășie a lor, Christos este laolaltă cu cei ce sunt ai Lui, Mielul de pe tron este laolaltă cu aceia care recunosc în El pe Acela care este Domn și Împărat, Capul este laolaltă cu mădulele trupului Său, Profetul, Învățătorul și Stăpânul este laolaltă cu ucenicii Săi, veșnicul Fiu al lui Dumnezeu este laolaltă cu acei fii ai omului care,

prin El și în El, și doar în acest fel, doar în calitatea lor de frați adoptivi ai Lui, pot fi numiți copii ai lui Dumnezeu și pot fi copii ai lui Dumnezeu. Ca și în cazul unității naturii lui Christos, în care există laolaltă și dumnezeirea adevărată dar și umanul, și această unitate este una ascunsă pentru cei ce trăiesc aici și acum. Ea poate fi cunoscută doar în credință, nu și în cele văzute, nu și în cele percepute în mod direct.

Revelarea slavei depline a acestei unități încă mai ține de domeniul celor ce urmează să vină. Însă chiar și în aceste condiții, nu este vorba și nici măcar nu ar fi putut fi vorba despre a crea această unitate, de a-i da naștere, ci doar despre a o face vizibilă într-un mod definitiv, într-un mod universal, despre a vădi natura și realitatea acestei uniuni ca pe ceva de o măreție lipsită de egal, ca pe ceva cu totul nemaîntâlnit. Aceasta – și doar aceasta – este ceea ce întreaga creație, toți oamenii și toți creștinii, așteaptă, cea după care toți suspină. Scopul pentru care creștinii au fost deja chemați, aici și acum, de-a lungul vieții lor ca indivizi ce participă la istoria universală, este ca, prin faptul că Isus Christos S-a dat pe Sine Însuși lor și prin faptul că ei s-au dat pe ei înșiși Lui, ei să intre într-o relație de unire cu El, într-o unire a lor cu Christos (*unio cum Christo*).

Pentru a conferi mai multă claritate definiției pe care am dat-o creștinului, mai întâi am discutat despre natura sa umană care se actualizează în părtășia cu toți ceilalți oameni, apoi am discutat despre calitatea sa de fiu divin, iar mai apoi, când am descris părtășia pe care o are el cu Isus Christos, am discutat despre relația de ucenicie dintre el și Christos, despre condiția sa de posesiune a lui Christos, în calitatea Sa de posesor, și despre puternica lucrare pe care o desfășoară în el Duhul Sfânt. Însă doar acum, când discutăm despre unirea sa cu Christos, am ajuns la miezul problemei. În lumina celor afirmate de noi cu privire la etapele mântuirii în sub-sectiunea anterioară, este cât se poate de evident că nu poate fi vorba aici despre o descriere a etapelor succesive pe care le presupune condiția de creștin și, de

asemenea, este evident că nici nu putem susține că în unirea cu Christos (*unio cum Christo*) noi am atinge punctul culminant al unei astfel de succesiuni. Ceea ce ne interesează pe noi în acest moment nu este în niciun caz chemarea pe care o adresează Christos, ci semnificația acestei chemări, punctul ei final. Iar punctul ultim, punctul final la care ajungem în discutarea acestei chemări, și anume considerarea ei ca o unire a creștinului cu Christos, scoate în evidență un element esențial, care reprezintă fundamentul tuturor celorlalte și pe baza căruia toate celelalte trebuie înțelese. Prin aceasta, el devine elementul care trebuie să fie plasat în fruntea expunerii noastre. Exact acesta este lucrul pe care Calvin, într-o manieră plină de curaj, a încercat să îl facă (*Învățătura religiei creștine*, III.1) atunci când și-a început discuția asupra doctrinei referitoare la modul în care este primit harul (*de modo percipiendae gratiae*) cu o descriere a acestei uniri. Deși teologia reformată nu l-a continuat pe Calvin în această privință și, din dorința de a obține mai multă claritate în formulările sale doctrinare, a lăsat această problemă deoparte într-o anumită măsură, trebuie totuși să observăm în mod expres că doar atunci când ajungem la această discuție atingem punctul central al problemei, care fundamentează toate discuțiile de până la el și care, într-un mod tacit, este presupus de toate aceste discuții.

Dacă e să înțelegem natura acestei uniri, atunci, luând în considerare, pe de o parte, pe Isus Christos, lucrarea Sa unică și libertatea Sa, iar pe de altă parte, pe creștin, va trebui să începem discuția noastră nu pornind de jos, de la creștin, ci de sus, de la Isus Christos, Subiectul care inițiază această unire și căruia îi aparțin acțiunile decisive pe baza cărora se constituie ea. Va trebui să începem cu unirea lui Christos cu creștinul, cu modul în care Christos se dă pe sine creștinului, și nu invers. În acest act al lui Christos își au rădăcinile unirea pe care o experimentează creștinul și faptul că el se dă pe sine lui Christos.

Dacă privim mai întâi din perspectiva lui Christos, faptul că Isus Christos, chemându-l pe om să devină creștin, Se

unește pe Sine cu omul înseamnă că Isus Christos este unic în calitatea Sa de Acela care, prin viața și prin moartea Sa, a fost umilit și slăvit, în locul tuturor oamenilor și de dragul lor, în calitatea Sa de Acela în care s-au împlinit împăcarea lumii cu Dumnezeu, îndreptățirea și sanctificarea tuturor. În toate acestea El nu a fost ajutat de niciun om, nu a colaborat cu niciun om, așa că nu putem vorbi despre vreun colaborator al său în lucrarea de răscumpărare sau despre o lucrare de răscumpărare auxiliară celei săvârșite de Isus Christos.

El este cu totul unic, fără de egal între toți oamenii. Fără a fi ajutat de ei, El intervine spre binele lor. Însă în această calitate unică a Sa, atunci când avem în vedere revelarea acestei lucrări a Lui, așa cum a fost ea începută prin învierea Sa din morți și continuată prin lucrarea Sfântului Său Duh, atunci când avem în vedere lucrarea Sa în dimensiunea ei profetică, El nu poate să mai rămână de unul singur. El nu poate să parcurgă în mod solitar, în lumea răscumpărată, drumul către acea etapă viitoare în care El va fi revelat într-un mod final, într-un mod universal. El nu poate să fie și nici nu va fi vreodată un Învățător fără ucenici, un Conducător fără aceia care Îl urmează, un Cap fără mădulare, un Împărat fără un popor care să Îi fie supus, nu poate fi El Însuși fără cei ce sunt ai Lui, nu poate fi Christos fără creștini. Faptul că Acela care Se revelează pe Sine prin învierea Sa din morți și prin trimiterea Duhului Sfânt este nimeni altul decât Dumnezeu cel atotputernic care S-a aplecat către om într-o atitudine de dragoste nemeritată, nimeni altul decât Domnul care S-a făcut pe Sine rob, își găsește o contraparte în acest veac la capătul căruia putem găsi revelația finală a lui Dumnezeu. Această contraparte constă în aceea că El nu este singur în calitatea Sa de Propovăduitor al lucrărilor pe care Dumnezeu le-a împlinit în El, în lucrarea Sa și în slujirea Sa profetică; El dorește să fie ceea ce este și să facă ceea ce are de făcut în compania altora pe care El îi cheamă tocmai pentru acest scop, adică în compania acelor oameni nevrednici numiți „creștini”.

Prin faptul că este împreună cu creștinii, că ia parte la cauza lor și Se unește pe Sine cu ei, El mărturisește lumii despre împăcarea ei cu Dumnezeu, împăcare care a avut loc în El, despre împlinirea, în El, a legământului lui Dumnezeu cu omul. Nu face acest lucru doar într-un mod ideal sau parțial, ci într-un mod real, într-un mod total. El nu se limitează la a-i alina pe ei, a-i încuraja, a-i pedepsi sau a-i proteja de undeva de departe. Din contră, atunci când El îi cheamă pe ei la El Însuși, în puterea divină a Duhului Său, El îi înnoiește pe ei prin aceea că Se oferă pe Sine, Se dă pe Sine Însuși lor și îi face ai Lui. Faptul că El voiește și împlinește acest lucru reprezintă – laolaltă cu întreaga taină și întregul miracol al Crăciunului – adevăratul standard (*ratio*) al vieții creștine, așa cum este aceasta celebrată, proclamată și petrecută în venerație de către comunitatea creștină care ia parte, împreună, la masa Domnului. Această masă a Domnului a fost instituită tocmai pentru a sugera părtășia desăvârșită dintre El și ei – părtășie pe care a stabilit-o El. Nu e nevoie să spunem mai multe despre ce anume implică aceasta în prezentul context.

În cele ce urmează ne vom îndrepta atenția către ceea ce trebuie să înțelegem și să afirmăm cu privire la unirea dintre Isus Christos și creștini, atunci când privim această unire din perspectiva creștinilor. Cu siguranță că nu există nimeni, fie acesta apostol, sfânt sau Fecioara Maria, care ar putea contribui chiar și în cea mai mică măsură la ceea ce doar Isus Christos a împlinit pentru toți oamenii, în viața și în moartea Sa. Pus față în față cu lucrările Sale în calitate de Mare Preot și de Împărat, chiar și Pavel nu a putut face altceva decât să ia cunoștință despre ceea ce Dumnezeu a făcut pentru noi, în El (1 Corinteni 2:12). Însă aceia cărora El le revelează și le face cunoscute viața și moartea Sa ca lucrări desfășurate de Dumnezeu pentru mântuirea lor și pentru propria Sa slavă nu au de-a face cu acest act de revelare, cu această lucrare de reconciliere care se arată și în dimensiunile sale profetice, în calitate de simpli ascultători, în calitate de spectatori care rămân ceea ce sunt ei în ei în-

și, cărora nu li se cere altceva decât să rămână complet pasivi.

Ce fel de chemare ar mai fi aceasta, ce fel de iluminare, ce fel de trezire, ce fel de cunoaștere ar mai fi ea dacă ei, pur și simplu, ar fi lăsați să privească în mod pasiv la Acela care Se descoperă pe Sine Însuși către ei? Cu siguranță că, așa cum El nu vrea să parcurgă de unul singur destinul Său de Propovăduitor al împărăției, tot astfel creștinii, în ceea ce îi privește pe ei, trebuie să fie alături de El, trebuie să fie tovarăși ai Lui, Acela care este viu și care totodată face ca și ei să fie vii, trebuie ca, în calitatea lor de ucenici, să fie martori ai lucrării care a fost împlinită în El și pe care El vrea să o reveleze lumii. Această lucrare nu este alta decât cea a împăcării dintre Dumnezeu și om, cea a împlinirii legământului în el. Aceasta face El din ei atunci când îi cheamă pe ei la El, atunci când le adresează această chemare într-un mod total, într-un mod real, atunci când nu îi abandonează pe ei, atunci când nu stă departe de ei, atunci când Se dă pe Sine lor, atunci când Se unește pe Sine cu ei în puterea divină a Duhului Său.

Ceea ce dă măsura vieții creștinilor este faptul de a ajunge aceia cu care El Se unește prin Cuvântul Său, faptul de a fi născuți din nou, faptul de a fi născuți din cele înalte prin prezența și prin lucrarea Lui în viețile lor, faptul de a fi în permanență susținuți de El. Bineînțeles că și aici ne revine în minte misterul și miracolul de la Crăciun, cât și semnificația Mesei Domnului.

„Eu sunt în voi” (Ioan 14:20, 15:4)¹, „Eu în ei” (Ioan 17:23, 26), „Eu în el” (Ioan 6:56, 15:5)². Conform cu Ioan 15:1f., El este viața din care pornesc mlădițele, viața care le poartă și care le susține pe aceste mlădițe. Sau, în conformitate cu o exprimare chiar și mai sugestivă din Ioan 6:33, El este

¹ În traducerea Cornilescu, GBV, 1990, formularea exactă din Ioan 15:4 este „...și Eu voi rămâne cu voi”. (N. trad.)

² În traducerea Cornilescu, GBV, 1990, formularea exactă din Ioan 15:5 este „.... în cine rămân Eu....” (N. trad.)

„Pâinea lui Dumnezeu, Acela care Se coboară din cer și dă lumii viață”.¹ El le dă ucenicilor Săi trupul Său și sângele Său, dându-Se astfel pe Sine lor, oferindu-Se pe Sine lor. El Se dă pe Sine ca hrană lor astfel încât, așa cum El are viață în Sine, tot astfel și ei să aibă viață în ei, să aibă viață veșnică (Ioan 6:53). Această învățătură este de găsit și la Pavel. „Nu recunoașteți voi înșivă că Isus Christos este în voi?” (2 Corinteni 13:5 și, de asemenea, Romani 8:10, Coloseni 1:27). El este Acela care l-a apucat pe apostol (Filipeni 3:12), care Și-a pus puterea Sa în el (2 Corinteni 12:9), care Și-a pus adevărul Său în el (2 Corinteni 11:10), care vorbește cu el (2 Corinteni 13:3) și care este preamărit cu îndrăzneală în trupul său (Filipeni 1:20). Și în relație cu ceilalți creștini, El este Acela care locuiește „în inimile voastre prin credință” (Efeseni 3:17) sau Acela care ia chip în ei (Galateni 4:19). Fie că sunt greci, iudei, barbari, sciți, robi sau oameni liberi, Christos este totul în toți (Coloseni 3:11). Χριστός εν υμιν² este marea taină a lui Dumnezeu pentru neamuri (Coloseni 1:27).

Exprimarea cea mai sugestivă cu putință o găsim însă în Galateni 2:20, unde se spune că Christos este Acela care trăiește în apostolul care, datorită acestui lucru, se simte nevoit să afirme despre sine că nu mai trăiește; ideea este aceea că Pavel nu mai trăiește în el însuși, ci trăiește doar în măsura faptului că Christos este Acela care trăiește în el. Acum el trăiește prin credința în Acela care S-a dat pe Sine Însuși pentru el, iar acest mod de a fi reprezintă, pentru cineva care încă este în trup, viața cea mai potrivită. O astfel de viață poate fi trăită doar prin credința în El. De asemenea, în Coloseni 3:4 apare expresia „Christos, viața noastră”, folosită în legătură cu toți creștinii, în genere. Și tot în legătură cu aceia care, prin Duhul, au fost aduși la cunoștința harului lui Dumnezeu se face o afirmație fără de egal:

¹ Pasaj ușor modificat față de versiunea sa din traducerea Cornilescu, GBV, 1990. (N. trad.)

² „Christos în voi”. (N. trad.)

„Noi însă avem gândul lui Christos” (ἡμεῖς δὲ νοὺν Χριστοῦ ἔχομεν, 1 Corinteni 2:12, 16); aceasta înseamnă că, având în noi înșine viața Sa, prin aceasta, avem și gândirea Sa.

A interpreta unirea creștinului cu Christos și, de asemenea, a interpreta masa Domnului drept modalități în care se prelungește întruparea nu înseamnă altceva decât a înțelege toate aceste versete într-o manieră incorectă, într-o manieră care le atenuază acestora sensul. În cazul acestora este vorba mai degrabă despre o continuare a lucrării profetice a unicului Fiu al lui Dumnezeu, care S-a întrupat odată pentru totdeauna și care astfel nu mai are nevoie de vreo continuare a acestei întrupări. Aceste pasaje se referă la faptul că El, în calitatea Sa de unic Cuvânt al lui Dumnezeu, Se stabilește El Însuși în aceia pe care i-a chemat, la faptul că viața Lui devine viața lor întrucât El Se dă pe Sine Însuși lor. Aceasta este taina și totodată minunea unirii Sale cu ei. Și tot astfel, ar fi bine să ne abținem de la a-l descrie pe creștinul care trăiește laolaltă și totodată în relație cu semenii săi ca pe un „alt Christos” (*alter Christus*) (cum o făcea Luther în *De libertate*, 1520, W.A., 66, 26) sau de la a-l descrie în acest mod pe preotul care, în cadrul liturghiei, stă în fața celorlalți credincioși (așa cum fac Romano-catolicii).

În cadrul relației de părtășie perfectă dintre Christos și creștini, singurul Christos, în calitatea Sa unică de Fiu al lui Dumnezeu, alături de care nu mai poate exista nimeni altul, va fi întotdeauna Acela care oferă, care poruncește și care merge înainte, iar creștinul, cel pe care El îl face frate al Său și, prin aceasta, copil al lui Dumnezeu, va fi întotdeauna acela care primește, care ascultă și care urmează. Cel dintâi este Cuvântul lui Dumnezeu în persoană; cel din urmă, asemenea lui Ioan Botezătorul în cea de-a patra Evanghelie, este martorul Său. Bineînțeles că, în ciuda acestei diferențieri dintre ei, niciunul nu este de unul singur, niciunul nu este fără celălalt. Ei formează o totalitate împreună. Aceasta deoarece este cât se poate de firesc pentru Christos ca El să SE dea pe Sine creștinului, să facă astfel încât viața Sa să devină și viața creștinului, să Se facă pe Sine al lui, cu tot

ceea ce implică aceasta. Acesta este mărețul adevăr cu privire la menirea Sa, menire care este dusă la îndeplinire și care se înfățișează sub forma unirii Sale cu creștinul.

Prin tot ceea ce înseamnă această unire a lui Christos cu creștinul, prin toată forța acestei uniri, această părtășie are, de asemenea, semnificația și caracteristicile unei uniri a creștinului cu Christos. Părtășia lor nu ar fi fost completă dacă relația lor s-ar fi actualizat doar de sus în jos, nu și de jos în sus, dacă nu ar fi fost reciprocă. Insistența justificată asupra rolului predominant al libertății, grației și hotărârii lui Isus Christos în stabilirea acestei relații nu trebuie să ne inducă în eroare astfel încât să suprimăm sau să minimalizăm faptul că lucrarea Sa are un corespondent și la nivelul a ceea ce fac creștinii. După cum ni se arată în Noul Testament, faptul că Christos li Se adresează creștinilor implică, în mod complementar, faptul că și creștinii I se adresează lui Christos. Faptul că Christos Se unește pe Sine cu creștinii face ca aceștia din urmă să nu mai trăiască de unii singuri.

Totuși, nu trebuie să Îl pierdem din vedere pe Christos, în calitatea Sa de parte complementară a creștinului și astfel nu trebuie să considerăm că unui creștin i se cere să creadă în Christos, să asculte de El și să Îl mărturisească pe El din propria sa inițiativă și pe baza propriilor sale capacități. Fără îndoială, creștinului i se cere să creadă, să asculte și să mărturisească. Și, atât în ansamblu cât și în privința celor mai mici detalii, acestea vor presupune întotdeauna o decizie proprie, curajul de a face saltul care trebuie făcut prin credință. Va fi întotdeauna un demers în care niciun om nu se poate baza pe ceilalți să îl reprezinte sau să ducă la îndeplinire acest demers în locul lui. Chiar și în cadrul comunității creștine, chiar și împreună cu alți creștini, el va putea crede, asculta și mărturisi doar în propria sa persoană și pe propria sa răspundere. Putem însă să spunem că face aceste lucruri din propria sa inițiativă și pe baza propriilor sale capacități? Nu, iar aceasta deoarece acțiunea creștinului nu trebuie să fie considerată ca un salt pe care acesta l-ar face spre necunoscut sau ca un fel de aventură. Nu trebuie decât

să privim la această decizie liberă pe care o ia creștinul, la saltul pe care el îl face prin credință, pentru a vedea că, dacă există vreo acțiune bine fundamentată, care are siguranța reușitei în a-și atinge scopul, aceasta este credința, ascultarea și mărturisirea creștinului. Creștinul se dedică acestor lucruri întrucât el este chemat să le facă pe acestea prin Duh de către Acela care a înviat din morți, în care el crede și pe care Îl ascultă și Îl mărturisește. Iar prin cunoașterea care îi este dată lui odată cu această chemare, nu doar că i se cere să facă aceste lucruri, dar totodată primește și puterea de a le face. În Isus Christos el se percepe pe sine ca un membru al lumii împăcate cu Dumnezeu în Dumnezeu, ca un om îndreptățit și sfințit în Dumnezeu în ciuda păcatului său, ca un partener legitim al legământului împlinit în El.

A crede în Isus Christos, a-L urma și a-L mărturisi pe El nu înseamnă altceva decât a face ceea ce este firesc să facă cineva, în calitatea sa de om care este în Christos și, prin aceasta, în adevăr. Pur și simplu, el realizează care este adevărata și singura sa menire, ca om. Pur și simplu, el își exercită libertatea care i-a fost dată în calitatea sa de om care este în Christos și, prin aceasta, în adevăr. Decizia și saltul pe care le face prin credința sa, ascultarea și mărturisirea sa, constau din faptul că el își ia în serios adevărata sa condiție umană, să se recunoaște pe sine ca fiind în Isus Christos. El nu uită care este adevărata sa natură (cine și ce este el în Christos), nu face ca omul care își privește fața firească într-o oglindă și, după ce s-a privit, pleacă și uită îndată cum era (Iacov 1:23f.). Decizia și saltul pe care le face prin credință constau din aceea că el începe să acționeze având drept temei al acțiunii sale pe Isus Christos și în calitate de om care trăiește în Christos. El crede, ascultă și mărturisește în măsura în care și el se unește cu Christos, așa cum Christos S-a unit cu el, în măsura în care el se dă pe sine Aceluia care mai întâi S-a dat El pe Sine omului. În felul acesta el Îl alege pe Christos să-i fie atât punctul de pornire cât și punctul final al gândirii sale, al vorbirii, do-

356

rinței și acțiunilor sale. Face această alegere într-un mod direct, într-un mod care nu are nimic paradoxal; face această alegere pur și simplu deoarece Christos este punctul de pornire și punctul final, deoarece nu mai există niciun astfel de punct de plecare sau de sosire în afară de El, deoarece acela care stă în adevăr nu poate sta în afara lui Christos, ci doar în El.

Și în acest caz va trebui să luăm în considerare situația opusă și astfel trebuie să adăugăm că, în măsura în care creștinul se unește cu Christos, prin aceasta se stabilește și faptul că el nu se va mai putea îndepărta vreodată de Christos. În această relație dintre creștini și Christos, doar Christos este Acela care oferă, care poruncește și care conduce, iar criteriul pe baza căruia se stabilește autenticitatea oricărei forme de credință, de ascultare și de mărturisire va fi întotdeauna acela că se permite ca Christos singur să reprezinte ceea ce doar El singur reprezintă, fără a se încerca, în mod fățiș sau într-un mod mascat, supunerea Lui la un control exercitat de către oameni. Atunci când oamenii vor încerca să-L supună pe Christos la un astfel de control, dintr-o dată, credința lor va deveni necredință, ascultarea neascultare iar mărturisirea renegare. Totuși, aceasta nu înseamnă că ei nu vor mai reuși să își perceapă, într-un mod direct, într-un mod imediat, propria lor cauză în cauza Sa, adică în desfășurarea lucrării Sale profetice în lume. Motivul este acela că atunci când ei Îl recunosc pe Christos, ei au ocazia să se recunoască și pe ei înșiși în El, au ocazia să înțeleagă ce sunt ei cu adevărat. Cum altfel ar putea ei să rupă această legătură e care o au cu El decât prin acea auto-înșelare despre care se vorbește în Iacov 1:23f.? Nu este cu puțință ca ei, ca oameni care își cunosc identitatea pe care o au în El, ca membri ai lumii care a fost împăcată cu Dumnezeu în Dumnezeu, ca păcătoși îndreptățiți și sfințiți, în loc să Îl urmeze pe Christos, să Îl dea la o parte pe El. Libertatea pe care ei o primesc în această nouă condiție a lor le lasă doar o singură opțiune și anume aceea de a crede în El, de a asculta de El și de a mărturisi despre El. Făcând

toate aceste lucruri, ei se unesc pe ei înșiși cu El așa cum și El Se unește pe Sine Însuși cu ei prin faptul că Își îndreaptă fața către ei, prin faptul că îi cheamă pe ei și Se face pe Sine cunoscut lor. Atunci când sunt chemați, iluminați și treziți prin Cuvântul Său profetic, datorită acestui Cuvânt, ei nu pot decât să fie oameni autentici, oameni care trăiesc în adevăr. Ce altceva ar mai fi putut ei să facă, în calitatea lor de oameni cărora Christos S-a dat pe Sine Însuși, decât ca și ei să se dea pe ei înșiși Lui, să trăiască aparținându-I Lui, și, prin aceasta, să caute în permanență să își trăiască viața în El, în Acela în care e de găsit viața adevărată?

Noul Testament ne dă toate motivele să considerăm această relație, într-un mod cât se poate de distinct, și de jos în sus. Deși poate că într-un mod straniu, dar totodată fără a lăsa loc de îndoială, considerarea acestei relații de jos în sus nu este mai puțin prezentă, ci este în mult mai mare măsură întâlnită în Noul Testament decât considerarea ei într-o direcție inversă, de sus în jos. Aceasta în ciuda faptului că direcția originală a acestei relații, direcția pe care trebuie să o considerăm a fi de o importanță decisivă în întreaga noastră discuție, este de sus în jos. Totuși, nu încapă îndoială că relația dintre Christos și om primește mai multă atenție în Noul Testament atunci când este considerată de jos în sus. Autorii Noului Testament au ca fundament al discuției lor existența lui Christos în creștini; totuși, fără să se teamă că prin aceasta ar altera în vreun fel supremația inițiativei divine, ei privesc în mai mare măsură la celălalt aspect al relației și anume la existența creștinilor în Isus Christos.

În discursul despre vița și mlădițele, din Ioan 15:1f., nu încapă nicio îndoială că întregul accent este pus pe faptul că, așa cum mlădițele pot aduce roadă doar în măsura în care rămân în viță, tot astfel și ucenicii, dacă vor să aducă roadă prin viața lor, trebuie să rămână în Acela care le vorbește. Acest lucru este afirmat în multe alte moduri și este repetat de un număr impresionant de ori în prima Epistolă a lui Ioan (3:6,9; 4:16). Aceasta deoarece $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ $\epsilon\pi\omicron\upsilon$, „des-

părțiți de Mine nu puteți face nimic" (Ioan 15:5). Dacă ei sunt chemați să trăiască în El, aceasta implică faptul că părtășia dintre Christos și creștini presupune această participare liberă și responsabilă a creștinilor la noul statut care le este conferit. Implică faptul că ei sunt deja în El, iar aceasta deoarece, întâi de toate și mai presus de toate, El este în ei și a făcut ca viața lor să devină o viață în El. Întâi de toate „Eu sunt în voi” (Ioan 14:20), însă, în continuare, pe baza acestei afirmații, trebuie să afirmăm și că „Voi sunteți în Mine”. Existența creștinilor în Christos, faptul că existența lor ca creștini este întotdeauna realizată prin faptul că ei își unesc viața lor cu viața lui Christos, în care viața lor își găsește originile, substanța și standardul - acestea formează perspectiva care este dominantă în Noul Testament, mai ales în gândirea și în limbajul lui Pavel, dar care își găsește expresie și în primele Epistole ale lui Petru și Ioan.

De obicei, afirmarea faptului că viața creștinilor se desfășoară în Christos are un caracter indicativ. Însă nu trebuie să pierdem din vedere faptul că, până și la modul indicativ, se vorbește despre modul în care are loc unirea creștinului cu Christos și astfel nu trebuie să fim surprinși atunci când afirmarea acestui fapt dobândește tonurile imperative atât de caracteristice pasajelor din Ioan. Într-un mod destul de lapidar, creștinii sunt descriși ca *οι εν Χριστω* 'Ιησου sau, cel mai adesea, într-un mod chiar mai simplu, ca *εν Χριστω* sau ca *εν κυριω*¹ (Romani 8:1, 2 Corinteni 5:17, Efeseni 2:13, 1 Petru 5:14). Iar motivul pentru care ei sunt descriși în acest mod este acela că sunt în El (*εστε*, 1 Corinteni 1:30; 9:1,2; *εσμεν*, 1 Ioan 2:5). Și sunt în El deoarece Christos i-a primit pe ei spre a fi una cu El (Romani 15:7), ceea ce înseamnă că ei, cei care au fost botezați pentru Christos, s-au și îmbrăcat cu Christos (Galateni 3:27) și trebuie să se îmbrace întotdeauna în El (Romani 13:14). Bineînțeles că, din

¹ „Cei care sunt în Christos Isus”, „în Christos”, „în Domnul”.
(N. trad.)

punct de vedere istoric, această existență în Christos este decisiv determinată de faptul că, întâi de toate și mai presus de toate, Dumnezeu era „în Christos”, împăcând lumea cu Sine (2 Corinteni 5:19). Astfel, ea este determinată de alegerea lor, alegere făcută și totodată revelată oamenilor de către Christos (Efeseni 1:4,9; 3:11) prin răscumpărarea lor. Această răscumpărare a fost făcută și s-a arătat în El (Coloseni 1:14), prin dragostea Lui (Romani 1:39), prin pacea Lui (Filipeni 4:7), prin viața veșnică care este asigurată celor care sunt în El (Romani 6:28).

Prin faptul că sunt în Christos, ei dobândesc părtășia cu Dumnezeu, iau parte într-un mod direct la Dumnezeu, așa cum este El în Christos, se împărtășesc din ceea ce Dumnezeu, în Christos, a făcut pentru întreaga lume și, prin aceasta, pentru ei, se împărtășesc din ceea ce Dumnezeu, în Christos, le oferă lor. Însă această nouă condiție a lor, așa cum a fost ea determinată de Dumnezeu, este cea a unei ființe active într-un mod concret. În unica realitate a lui $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega^1$, Dumnezeu și omul nu interacționează doar într-un mod abstract. Din contră, avem de-a face cu o confruntare directă și concretă a acțiunilor divinității și a acțiunilor corespunzătoare ale omului. Primele sunt acelea care le stârnesc pe cele din urmă, acțiunile omului existând doar în măsura în care sunt stârnite de acțiunile divinității. Pavel își trăiește viața ca un apostol întrucât este conștient de faptul că este un $\alpha\nu\theta\rho\omega\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega^2$ (2 Corinteni 12:2). El poate fi absolut încredințat în privința convingerilor sale, cum ar fi acelea referitoare la mâncăruri, din Romani 14:14, deoarece este „în El”. Pavel poate să aibă „în El” bucuria cu care, plin de îndrăzneală, îi poate face o rugămintă lui Filimon (versetul 8). „În Christos” el poate avea siguranță în fața lui Dumnezeu atunci când spune adevărul care își are originea tot în Dumnezeu (Romani 9:1, 2 Corinteni 2:17). Tot „în Domnul” poate Pavel să fie plin de încredere

¹ „În Christos”. (N. trad.)

² „Un om în Christos”. (N. trad.)

în ceea ce privește adunările creștine (2 Tesaloniceni 3:4, Galateni 5:14) și poate să îi mulțumească lui Dumnezeu pentru faptul că întotdeauna l-a făcut pe El să fie biruitor în Christos și să răspândească în orice loc mireasma cunoștinței Lui (2 Corinteni 2:14). Aici, Pavel nu își atribuie sieși nimic care totodată să nu fie atribuit și întregii comunități creștine, atât într-un mod indicativ cât și într-unul imperativ. Tot „în Christos” se laudă el cu ei (1 Corinteni 15:31). Și oare nu Pavel, în calitatea sa de învățător, i-a născut pe ei în Christos Isus, prin Evanghelie (1 Corinteni 4:15)? Oare nu sunt toți creștinii, despre care Pavel spune că sunt „în Christos”, sfinți (Coloseni 1:2) și credincioși (Coloseni 1:4, Efeseni 1:15) „în Christos”, oameni care și-au pus nădejdea „în Christos” (1 Corinteni 15:19) și care, în situația lor de atunci, sunt îndemnați să asculte „în Domnul” (Efeseni 6:1f.). „Dar noi toți privim cu fața descoperită, ca într-o oglindă, slava Domnului și suntem transformați în același chip cu al Lui, din slavă în slavă, prin Duhul Domnului” (2 Corinteni 3:18f.); o astfel de transformare nu ar fi fost cu puțință altfel decât prin acest Duh al Domnului. Astfel că Pavel poate vedea în creștini niște lucrători împreună cu el „în Christos” (Romani 16:2) sau niște robi împreună cu el „în Domnul” (Coloseni 4:7), iar în Epafras, pe cel închis împreună cu el „în Christos” (Filimon, 23). Ei toți reprezintă lumină „în Domnul” (Efeseni 5:8). Ei pot să se laude „în Domnul” și chiar trebuie să facă acest lucru (1 Corinteni 1:31, 2 Corinteni 10:17, Filipeni 1:26). Ei pot să se bucure „în Domnul” și chiar trebuie să facă acest lucru (Filipeni 3:1, 4:4,10). În epistolele sale, apostolul îi salută „în Domnul” (1 Corinteni 16:19, Filipeni 4:21). Și tot „în Christos” sunt ei muștrați, presupunându-se că ei sunt „în Christos”, că, în calitatea lor de creștini, ei trăiesc în Christos și nu separați de El; astfel că tot ce mai trebuie să li se spună lor este să continue să umble „în Christos” (Coloseni 2:6, 1 Petru 3:16). Tot ce mai trebuie este să li se reamintească de gândul care era și „în Christos Isus” (Filipeni 2:5), de ceea ce „se cuvine în Domnul” (Coloseni 18). În legătură cu ce anume sunt cei

care trăiesc în El muștrați, chemați și îndemnați într-un mod pe deplin justificat, dacă nu la a rămâne tari „în Domnul” (1 Tesaloniceni 3:8, Filipeni 4:1), la a se menține în calitatea care le-a fost dată lor? Bineînțeles că ei pot fi muștrați, chemați și îndemnați, într-un mod pe deplin justificat, în legătură cu modul în care ei își actualizează, într-un mod concret, această condiție care le este oferită lor. Cum ar putea ei să fie ceea ce sunt în Christos dacă nu și-ar însuși în permanență această nouă condiție?

În niciun caz aceasta nu reprezintă o listă completă a referințelor la εἶναι ἐν Χριστῷ¹ din Noul Testament. Pentru a da o astfel de listă completă ar trebui nu doar să menționăm și să coordonăm între ele multe alte astfel de ocurențe, dar, mai mult chiar, ar trebui să aducem în discuție și o întreagă altă serie de pasaje, care până acum a fost lăsate deoparte, și anume acelea care, fără a aduce modificări esențiale în privința sensului, înlocuiesc ἐν Χριστῷ cu διὰ Χριστοῦ sau ἐν ὀνόματι Χριστοῦ². Însă cu siguranță că putem spune că am adus suficiente dovezi în favoarea putericei mărturii pe care Noul Testament o depune cu privire la unirea creștinilor cu Christos, temă pe care o discutăm și noi în acest moment.

Probabil că este cât se poate de relevant pentru discuția noastră să adăugăm și o scurtă analiză lingvistică asupra a ceea ce am prezentat, atât ca afirmații ale noastre cât și ca expuneri asupra textului biblic, cu privire la cele două aspecte ale acestei uniri, adică cu privire la unirea lui Christos cu creștinii și la unirea creștinilor cu Christos. Ce anume înțelegem prin cuvântul „în” atunci când spunem despre Christos că este în creștini și despre creștini că sunt în El? Reprezintă aceasta o formulare care trebuie supusă demitologizării, avându-se în vedere că sensul său explicit este acela al unei localizări? Putem răspunde pe un ton foarte confident că acest cuvânt, „și”, chiar are semnificația unei

¹ „A fi în Christos”. (N. trad.)

² „Prin Christos”, „în numele lui Christos”. (N. trad.)

localizări, cu tot ceea ce implică aceasta. Acest „în” trebuie rostit atunci când vorbim despre părtășia dintre Christos și creștini despre părtășia dintre creștini și Christos întrucât această afirmație marchează limita dincolo de care nu mai există nimic care să fie supus demitologizării, întrucât în cazul acestei părtășii avem de-a face cu o întâlnire care se petrece în timp, între două persoane care nu își pierd identitatea proprie, care nu își pierd particularitățile prin faptul că sunt parteneri într-o astfel de relație, ci și le păstrează. Așa se face că acest cuvânt, „și”, indică faptul că, indiferent din ce parte privim această relație, distanța spațială dintre Christos și creștini dispare, Christos fiind prezent acolo unde sunt creștinii, iar creștinii fiind prezenți acolo unde este Christos. Ei nu sunt doar alături, ci exact în același loc. Tocmai de aceea spunem că Christos este în creștini și creștinii sunt în Christos. Totuși, deși această afirmație este cât se poate de adevărată, cu siguranță că a apărut ca evident, atât ca urmare a expunerii propriilor noastre afirmații cât și ca urmare a expunerii materialului biblic, că, în acest context, semnificația cuvântului „și”, cu toate că include o referință spațială, merge mai departe decât această simplă referință.

Prima noastră afirmație, și anume aceea că Christos este în creștini, semnifică faptul că Christos este Acela care vorbește, lucrează și conduce; tocmai în aceasta constă harul chemării pe care El o adresează omului, și anume în faptul că El devine Domn al gândirii sale, al vorbirii și al lucrării sale. Christos pune stăpânire pe inima omului. El îl conduce și îl controlează pe acela care și-a făcut orice gând rob ascultării de Christos (2 Corinteni 10:5). În calitatea Sa divină, El are posibilitatea să facă acest lucru într-un mod în care nici suveranitatea caracteristică Sieși nu este în vreun fel restricționată și nici nu se produce vreun conflict între persoana Sa și cea a creștinului, fie că acest conflict s-ar fi putut înfățișa sub forma unei încercări a creștinului de a-L controla pe Christos, fie că s-ar fi înfățișat sub forma opusă, în care persoana creștinului ar fi suprimată, ar fi

anihilată de persoana lui Christos. Stă în puterea Lui să facă acest lucru astfel încât personalitatea umană a creștinului să fie acceptată și onorată într-o atitudine de libertate deplină, de libertate autentică, în acea libertate care decurge din ascultarea față de Dumnezeu. Faptul că Christos este în creștini înseamnă că Christos, în calitatea Sa de Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, nu există doar pentru Sine Însuși, nu trăiește într-un mod con-centric, ci că, prin lucrarea Sa profetică, prin chemarea pe care El o adresează ucenicilor Săi și creștinilor, El trăiește într-un mod ex-centric. El trăiește luând seama la oameni, trăiește alături de acești oameni, El este acela care le guvernează viețile pe care ei, într-un mod cu totul liber, aleg să le trăiască. Aceasta nu presupune o abandonare de sine a lui Christos, ci, din contră, reprezintă modul Său suprem de a Se exprima pe Sine Însuși.

Cea de-a doua afirmație, și anume aceea că creștinul este în Christos, nu indică doar o anumită locație, ci are și o semnificație mai profundă. Înseamnă că gândirea creștinului, vorbirea și acțiunile lui, au un principiu guvernator, au un principiu care le determină, iar acest principiu este atitudinea mulțumitoare prin care creștinul răspunde la harul care i s-a făcut lui. Această atitudine mulțumitoare se manifestă prin faptul că el îl urmează pe Christos, se manifestă prin lucrările sale, prin mărturia sa. Inima sa eliberată, rațiunea sa, lucrările sale sunt îndreptate către El, se pun în acord cu modul Său de a fi și de a lucra. În puterea Cuvântului lui Dumnezeu care îl cheamă pe el, în puterea Duhului Sfânt care i se dă lui prin această chemare, îndreptarea către Christos devine unica sa posibilitate, posibilitatea ce e deja pe cale să se realizeze. Nici în această situație nu poate fi vorba de vreun conflict între personalitatea omului și divinitate. Nu există niciun pericol ca omul să fie acaparat de divinitate. Nu există niciun pericol ca omul să fie distrus de divinitate, să fie anihilat de ea. Mai degrabă, omul, experimentând puterea divinității și supunându-se fără niciun fel de rezerve în fața acesteia, o va recunoaște și o va onora

pe aceasta în permanență, în deplina sa suveranitate. Tocmai prin faptul că este îndreptat către această divinitate dobândește el statutul de om, se manifestă într-un mod cu adevărat uman și în cea mai deplină libertate cu putință. Și pentru creștin, faptul că el este în Christos înseamnă că, în calitatea sa de om care a fost chemat de unicul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni prin exercitarea oficiului Său profetic, el nu poate exista doar pentru sine însuși, nu poate trăi într-un mod con-centric, ci va trăi într-un mod ex-centric, fiind acceptat, fiind integrat în viața și în istoria lui Christos. Acest lucru nu reprezintă ceva care se petrece în detrimentul umanității sale, ci, mai degrabă, într-o trezire la o umanitate autentică.

Așadar în acest mod are loc unirea creștinului cu Christos. Trebuie să reamintim faptul că, prezentând această experiență a unirii dintre Christos și creștin, nu prezentăm un apogeu al experienței creștine, o etapă avansată a acesteia, în fața căreia nu putem decât să ne întrebăm, plini de neliniște, dacă am atins deja acest punct sau dacă îl vom atinge vreodată, dacă vom fi vreodată capabili ca, în calitatea noastră de creștini, să putem spune cu sinceritate „Christos în mine, și eu în Christos”. Din contră, prezentând această experiență nu facem altceva decât să expunem criteriul care face din noi creștini, indiferent de cât de matură, indiferent de cât de actuală ar fi această condiție în viața noastră. După cum putem observa în Noul Testament, Pavel, atunci când discută despre experiența unirii cu Christos, nu se are în vedere doar pe sine însuși și pe alți câțiva creștini de excepție, ci vorbește în egală măsură cu privire la el cât și la toți ceilalți creștini. Pavel nu îi exclude nici măcar pe cei din Galatia și Corint, a căror calitate de creștini era una cât se poate de îndoielnică. El discută despre această experiență a unirii dintre Christos și creștini chiar și atunci când este vorba despre o formă îndoielnică de creștinism, cum era aceea practică în Galatia și Corint. Dacă e să detaliez ce anume înseamnă faptul că scopul chemării creștine, împlinirea statutului de fiu al lui Dum-

nezeu, constau întotdeauna din a fi împreună cu Christos, a trăi în conformitate cu El, în părtășie cu El, într-o relație de ucenicie față de El, într-o apropiere de El și o îndepărtare de sine, într-o viață trăită prin Duhul Sfânt, atunci nu putem decât să spunem că un om devine creștin, că un om este creștin doar în măsura în care el se unește cu Christos și Christos Se unește cu el. Acesta este fundamentul ultim al statutului nostru de creștini. Și trebuie să ne amintim că, în ceea ce privește propriile noastre investigații, propriile noastre afirmații, acesta reprezintă punctul de pornire pentru orice altceva ar putea fi afirmat referitor la ce anume face ca un creștin să fie creștin. [IV,3, pag.538-549]¹

¹ Pentru *Anexa* la prezentul volum a fost folosită ediția engleză, *Church Dogmatics (A selection)*, T & T Clark, London, 1961. Față de ediția originală, aceasta cuprinde în plus trei pasaje din volumul IV, 3, care, atunci când Helmut Gollwitzer a efectuat selecția, nu era încă disponibil nici măcar în limba germană. Întrucât din 1961 nu a mai apărut nici un alt volum care să cuprindă o sinteză a gândirii lui Karl Barth, am socotit util să preluăm și acest material suplimentar. (*N. trad.*)

Cuprins

Introducere	5
-------------------	---

Dogmatica Bisericii

I. REVELAȚIA	43
1. Dumnezeu	43
2. Cunoașterea lui Dumnezeu	55
3. Problema teologiei naturale	71
4. Evanghelia și Biblia	90
5. Teologia	112
II. ISUS CHRISTOS	121
1. Fundamentul cristologic	121
2. „Și Cuvântul S-a făcut trup”	128
III. NIMICNICIA	185
IV. CREAȚIA CA BINEFACERE	205
V. CONDIȚIA UMANĂ	223
VI. AGAPE ȘI EROS	237
VII. BĂRBATUL ȘI FEMEIA	269
ANEXĂ	322
1. Lumina lumii	322
2. Tripla revenire a lui Isus Christos	331
3. Unirea cu Christos	344